

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Перевод с немецкого А.Г. Чернякова

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ

- § 1. Экспозиция и общее членение темы
- § 2. Понятие философии. Философия и мировоззрение
- § 3. Философия как наука о бытии
- § 4. Четыре тезиса о бытии и основные проблемы феноменологии
- § 5. Методический характер онтологии. Три компонента феноменологического метода
- § 6. Очерк лекций

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

**КРИТИКО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ОБСУЖДЕНИЕ НЕКОТОРЫХ
ТРАДИЦИОННЫХ ТЕЗИСОВ О БЫТИИ**

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Тезис Канта: бытие не есть реальный предикат

- § 7. Содержание тезиса Канта
- § 8. Феноменологический анализ данного Кантом объяснения понятия бытия

и существования

а) Бытие (существование, экзистенция, наличие), абсолютное полагание

и

восприятие

б) Акт восприятия, воспринимаемое, воспринятость. Отличие воспринятости от

наличия наличного

§ 9. Доказательство необходимости более основательного постижения проблемного

содержания тезиса и его более радикального обоснования

а) Недостаточность психологии как позитивной науки для онтологического

прояснения восприятия

б) Бытийное устроение восприятия. Интенциональность и трансценденция

в) Интенциональность и понимание бытия. Раскрытость (воспринятость)

сущего и разомкнутость бытия

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Перевод с немецкого А.Г. Чернякова

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ

§ 1. Экспозиция и общее
членение темы

§ 2. Понятие философии.
Философия и мировоззрение

§ 3. Философия как наука о
бытии

§ 4. Четыре тезиса о бытии и
основные проблемы
феноменологии

§ 5. Методический характер
онтологии. Три компонента
феноменологического
метода

§ 6. Очерк лекций

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

КРИТИКО-
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ
ОБСУЖДЕНИЕ НЕКОТОРЫХ
ТРАДИЦИОННЫХ ТЕЗИСОВ О БЫТИИ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Тезис Канта: бытие не есть
реальный предикат

§ 7. Содержание тезиса Канта

§ 8. Феноменологический

анализ данного Кантом объяснения
понятия бытия и

существования

а) Бытие (существование,
экзистенция, наличие),
абсолютное полагание и

восприятие

б) Акт восприятия,
воспринимаемое,
восприятость. Отличие
восприятости от

наличия наличного

§ 9. Доказательство

необходимости более основательного

постижения проблемного

содержания тезиса и его
более радикального обоснования

а) Недостаточность
психологии как позитивной
науки для онтологического
прояснения восприятия

б) Бытийное устройство
восприятия. Интенциональность
и трансценденция

в) Интенциональность и
понимание бытия. Раскрытость
(восприятость)
сущего и разомкнутость
бытия

ГЛАВА ВТОРАЯ

Восходящий к Аристотелю тезис

средневековой онтологии:
бытийному складу сущего
принадлежит что-бытие (essentia) и
бытие-в-наличии (existentia)

§ 10. Содержание этого тезиса и
его традиционное обсуждение

а) Предварительное
описание традиционного круга
проблем, связанного с
различением essentia и
existentia

б) Предварительное
определение понятий esse (ens),
essentia и existentia в
горизонте античного
схоластического понимания

в) Различие между

essentia и existentia в схоластике
(Фома Аквинский, Дунс
Скот, Суарес)

α) Томистское учение о
distinctio realis между
essentia и *existentia in ente*
creato

β) Учение школы Скота
о *distinctio modalis (formalis)*
между *essentia* и
existentia in ente
creato

γ) Учение Суареса о
distinctio sola rationis
между *essentia* и *existentia*
in
ente creato

§ 11. Феноменологическое
разъяснение проблемы, лежащей в
основе второго тезиса

а) Вопрос об истоке
понятий *essentia* и *existentia*

б) Редукция к скрытому
горизонту порождения понятий
essentia и *existentia* —

производящему
отношению *Dasein* к сущему

§ 12. Доказательство
недостаточной фундированности
традиционной разработки
проблемы

а) Интенциональная
структура понимания бытия в

производящем отношении

б) Внутренняя взаимосвязь
между античной
(средневековой) онтологией и
онтологией
Канта

в) Необходимость
ограничения и модификации
второго тезиса. Основная
артикуляция бытия и
онтологическая дифференция

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Тезис онтологии Нового
времени:

Основные способы бытия суть
бытие природы (res extensa) и бытие
ума (res cogitans)

онтологического различия между res
extensa и res

cogitans на основании
кантова толкования проблемы

а) Ориентация Нового
времени на субъект, ее мотив как
не фундаментально-

онтологический, ее
подвластность традиционной
онтологии

б) Кантово толкование Я и
природы (субъекта и объекта) и
определение

субъективности субъекта

α)

Personalitas

transcendentalis

β)

Personalitas

psychologica

γ) *Personalitas*

moralis

в) Кантово онтологическое
разведение личности и вещи.

Бытийное устройство

личности как цели в
самой себе

§ 14. Феноменологическая

критика кантова решения и
доказательство

необходимости
основополагающей постановки
вопроса

а)

Критическое

рассмотрение интерпретации
personalitas moralis у Канта.

Онтологические
определения моральной
личности в обход основного
онтологического вопроса
о ее способе бытия

б) Критическое
рассмотрение интерпретации
personalitas transcendentalis у
Канта. Кантово
негативное доказательство
невозможности онтологической
интерпретации Я-мыслию

в) Бытие в смысле бытия-
произведенным как горизонт

понимания личности в

качестве конечной
духовной субстанции

§ 15. Основополагающая

проблема многообразия способов
бытия и единства

понятия бытия вообще

а) Предварительный взгляд
на экзистенциальное устройство
Dasein. Полагание

субъект-объектных
отношений (res cogitans — res
extensa) как крушение

попытки схватить
экзистенциальное устройство
понимающего бытия при
сущем

б) Выявление самости в
понимающей бытие
самонаправленности на сущее.

Фактичное повседневное
самопонимание Dasein как
отражение, исходящее
от вещей, которыми
Dasein озабочено

в) Более радикальная
интерпретация
интенциональности в связи с
разъяснением
повседневного
самопонимания. Бытие-в-мире
как фундамент
интенциональности

а) *Утварь, взаимосвязь*

*утвари и мир, бытие-в-мире
и внутри-мирность*

*β) «То-ради-чего».
Свойство быть всегда моим
как основание*

*несобственного и
собственного понимания
бытия*

*г) Результаты анализа с
точки зрения ведущей проблемы
многообразия*

*способов бытия и
единства понятия бытия*

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Тезис логики:

**всякое сущее без ущерба для
соответствующего способа быть**

позволяет называть себя и говорить о себе посредством копулы «есть».

Бытие копулы

§ 16. Разработка онтологической проблемы копулы в связи с некоторыми

характерными разъяснениями, предлагавшимися по ходу истории логики

а) Бытие в смысле «есть» высказывания в связывающем мышлении согласно

Аристотелю

б) Бытие копулы в горизонте что-бытия (essentia) у Т. Гоббса

в) Бытие копулы в горизонте

что-бытия (essentia) и бытия-
действительным

(existentia) у Дж. Ст.

Милля

г) Бытие копулы и учение
Германа Лотце о двойном
суждении

д) Различные
интерпретации бытия в смысле
копулы и отсутствие
радикальной

постановки проблемы

§ 17. Бытие как копула и

феноменологическая проблема
высказывания

а) Недостаточное
обоснование и очерчивание

феномена высказывания

б) Феноменологическое
предъявление некоторых
существенных структур
высказывания.

Интенциональное отношение
высказывания и его
фундированность в
бытии-в-мире

в) Высказывание как
сообщающе-определяющее
показывание и «есть» копулы.

Выявленность сущего в
его бытии и
дифференцированность
понимания

бытия как онтологическая

предпосылка для
индифферентного «есть»
высказывания

§ 18. Истинность высказывания,
идея истины вообще и ее связь с
понятием бытия

а) Истинность как
выявление. Раскрытие и
размыкание как способы
выявления

б) Интенциональная
структура выявления.
Экзистенциальный способ бытия
истины. Выявленность
как определение бытия сущего

в) Выявленность что-бытия
и действительности в «есть»

высказывания.

Экзистенциальный способ
бытия истины и опровержение
субъективистских
лжетолкований

г) Экзистенциальный способ
бытия истины и основной
онтологический вопрос
о смысле бытия вообще

ЧАСТЬ ВТОРАЯ
ФУНДАМЕНТАЛЬНО-
ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ВОПРОС
О СМЫСЛЕ БЫТИЯ ВООБЩЕ.
ОСНОВНЫЕ СТРУКТУРЫ И
ОСНОВНЫЕ СПОСОБЫ БЫТИЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ
Проблема онтологической

дифференции

§ 19. Время и временность

а) Исторические
указания относительно
традиционного понятия времени и
характеристика
лежащего в его основе
расхожего понимания
времени

α) *Абрис
аристотелева сочинения о
времени*

β) *Истолкование
аристотелева понятия времени*

б) Расхожее понимание
времени и восхождение к
исходному времени

а) Способ бытия,
присущий использованию
часов. Теперь, тогда и
потом как
самоистолкование
отношений настоящего,
ожидания и
удержания

б) Структурные
моменты выговариваемого
времени: значимость,
приуроченность,
протяженность,
публичность

в) Выговариваемое
время и его исток в
экзистенциальной

временности.

*Экстатический и
горизонтальный характер
временности*

*δ) Происхождение
структурных моментов
«теперь»-времени из*

*экстатически-
горизонтальной
временности. Способ
бытия*

*падения как основа
для сокрытия исходного
времени*

§ 20. Временность и

темпоральность

а) Понимание как основное

определение бытия-в-мире

б) Экзистентное понимание,
понимание бытия, набросок
бытия

в) Временная
интерпретация экзистентно
собственного и не собственного
понимания

в) Временность понимания
обстоятельств дела
и целокупность
обстоятельств
дела (мир)

г) Бытие-в-мире,
трансценденция и временность.
Горизонтальные схемы
экстатической

темпоральности

§ 21. Темпоральность и бытие

а) Темпоральная
интерпретация бытия как бытия-
под-рукой и презенция как
горизонтальная схема
экстазиса настоящего

б) Кантова
интерпретация бытия и
темпоральная проблематика

§ 22. Бытие и сущее.

Онтологическая дифференция

а) Временность,
темпоральность и
онтологическая дифференция

б) Временность и
опредмечивание сущего

(позитивная наука) и бытия
(философия)

в) Темпоральность и а priori
бытия. Феноменологический
метод онтологии

ПОСЛЕСЛОВИЕ ИЗДАТЕЛЯ

ПОСЛЕСЛОВИЕ

ПЕРЕВОДЧИКА

ВВЕДЕНИЕ

§ 1. Экспозиция и общее членение темы

Задача этих лекций [\[1\]](#) —
поставить и проработать основные
проблемы феноменологии, а также

шаг за шагом приблизиться к их решению. Исходя из того, *что* феноменология делает своей темой и как она исследует свой предмет, мы должны суметь развить ее понятие. Мы намереваемся в нашем рассмотрении затронуть как *содержание*, так и внутреннюю *систематику* основных проблем. Цель состоит в их прояснении исходя из их основы.

Тем самым одновременно сказано также (негативным образом): мы вовсе не хотим просто в исторической последовательности ознакомиться с тем, как обстоят дела с современным направлением в

философии, называемым «феноменология». Мы имеем дело не с феноменологией, но с тем, с чем она сама имеет дело. Опять же, мы не просто хотим принять к сведению это последнее, дабы суметь доложить: феноменология, мол, имеет дело с тем-то и тем-то, но в лекциях мы сами заняты этим делом, и вы должны соучаствовать в нем или учиться соучаствовать. Ведь дело не в том, чтобы знать философию, но чтобы уметь философствовать. Хотелось бы, чтобы введение в основные проблемы привело именно к этому результату.

Но сами эти проблемы...

Должны ли мы просто принять на веру, что в состав основных проблем и в самом деле входит именно то, что становится предметом нашего разбора? Как добираемся мы до этих основных проблем? Не прямо, но на окольном пути разбора *определенных частных проблем*. Из них мы вылущиваем основные проблемы и определяем их систематическую взаимосвязь. В результате этого понимания основных проблем должно выясниться, в какой мере благодаря им возникает необходимость в философии как науке

Курс лекций подразделяется на

три части. Мы обозначим их поначалу приблизительно с помощью следующего членения:

1. Конкретные феноменологические вопросы как подведение к основным проблемам.

2. Основные проблемы феноменологии в их систематике и обосновании.

3. Научная проработка этих проблем и идея феноменологии.

Путь рассмотрения ведет от определенных частных проблем к основным проблемам. Стало быть, возникает вопрос: как мы находим *исходную точку* рассмотрения, как

выбираем и очерчиваем частные проблемы? Оставлено ли это на волю случая или нашей прихоти? Чтобы эти частные проблемы не казались выхваченными случайно, к ним должно подвести некое предварительное рассмотрение.

Можно было бы подумать, что проще и надежнее всего вывести конкретные Феноменологические проблемы из понятия феноменологии. Феноменология, мол, есть по своей сути то-то и то-то, и, соответственно, то-то и то-то попадает в круг ее задач. Между тем, понятие феноменологии еще нужно заполучить. Значит, по такому пути

идти нельзя. Но для очерчивания конкретных проблем нам не требуется в конечном итоге никакого четкого и всесторонне обоснованного понятия феноменологии. Взамен такого понятия достаточно было бы иметь некую ориентацию в том, что именно сегодня понимают под именем «феноменология». Конечно, внутри феноменологического исследования имеются опять-таки различные определения ее сущности и ее задач. Но даже если бы удалось привести эти расхождения в определении сущности феноменологии к согласию,

оставалось бы все же не ясно, способны ли мы с помощью такого, как бы усредненного, понятия феноменологии начать ориентироваться в том, какие конкретные проблемы нам следует выбирать. Ведь сначала еще должно быть установлено, что феноменологическое исследование уже достигло сегодня центра философской проблематики и, исходя из ее возможностей определить свою собственную сущность. Это, однако, как мы увидим, не верно — настолько неверно, что одна из основных целей этих лекций состоит именно в том,

чтобы показать, что феноменологическое исследование, постигнутое в его основных тенденциях, не может предоставить нам ничего иного, кроме более радикального понимания идеи научной философии, к которой были направлены, по мере ее осуществления от античности до Гегеля, постоянно обновляющиеся, но в себе единые и взаимосвязанные усилия.

До сих пор, даже внутри самой феноменологии, эта последняя понималась как некая философская пред-наука (Vorwissen-schaft), которая подготавливает почву для

собственно философских дисциплин: логики, этики, эстетики и философии религии. Однако в таком определении феноменологии как пред-науки принимают как данность традиционный запас философских дисциплин, не спрашивая при этом, не поставлено ли это положение дел под вопрос и не расшатывается ли именно самой феноменологией,— не заключена ли в феноменологии возможность преодолеть внешний характер философствования, окрепший в этих дисциплинах, заново освоить и оживить великую философскую традицию в ее глубинных

тенденциях, отталкиваясь от данных
ею сущностных ответов. Мы
утверждаем: феноменология не есть
одна из философских наук в числе
других и не пред-наука для прочих
наук; выражение «феноменология»
представляет собой заголовок для
метода научной философии вообще.

Прояснение идеи
феноменологии равнозначно
экспозиции понятия научной
философии. Тем самым мы,
разумеется, еще не получили
содержательного определения того,
что означает «феноменология», и,
тем более, пока не видим, как этот
метод исполняется. Но мы ясно дали

понять, что нам нужно отказаться от ориентации на какое бы то ни было современное феноменологическое направление, и указали, почему следует так поступить.

Мы не дедуцируем конкретные феноменологические проблемы из некоторого догматически, предположенного понятия феноменологии, напротив, мы подводим себя к ним посредством общего и предварительного разбора понятия научной философии вообще. Мы проводим этот разбор, молчаливо сообразуясь с глубинными тенденциями западной философии от античности до Гегеля.

В раннюю пору античности философія означает то же самое, что наука вообще. Позже из философии высвобождаются отдельные философии, т. е. отдельные науки, такие как медицина и математика. Обозначение философія остается теперь за такой наукой, которая лежит в основе всех других частных наук и объемлет их. Философия становится наукой как таковой. Она все больше и больше осознает себя в качестве первой и высшей науки или, как говорили во времена немецкого идеализма,— абсолютной науки. Если она такова, то в выражении «научная философия» заключен

некий плеоназм. Это выражение означает: научная абсолютная наука. Достаточно сказать: философия. В этом уже заключено: наука как таковая. Почему же мы, тем не менее, добавляем к выражению «философия» прилагательное «научная»? Ведь наука, и тем паче абсолютная наука, уж конечно, по своему смыслу научна. Мы говорим «научная философия» в первую очередь потому, что нынче господствуют такие взгляды на философию, которые не только ставят под угрозу присущий ей характер науки, но даже прямо его отрицают. Эти толкования появились

не сегодня, они сопровождают развитие научной философии с тех пор, как возникла философия как наука. Согласно этому взгляду на философию она должна быть не только и не столько теоретической наукой, но ее задача — практически руководить пониманием вещей и их взаимосвязи, а также вырабатывать отношение к ним, она должна регулировать и вести за собой объяснение вот-бытия (Dasein) [\[2\]](#) и его смысла. Философия есть мудрость мира и жизненная мудрость, или, как сегодня обычно выражаются, философия должна давать нам мировоззрение. Так что

можно отличить научную философию от мировоззренческой.

Мы попытаемся глубже вникнуть в это различие и решить, в самом ли деле оно правомерно, или его следует снять, поместив в один из названных членов. На этом пути для нас должно стать более внятным понятие философии, так что мы будем в состоянии оправдать выбор отдельных проблем, с которыми нам предстоит иметь дело в первой части. При этом стоит поразмыслить над тем, что эти разъяснения по поводу понятия философии могут быть лишь предварительными, предварительными не только по

отношению к целостному содержанию лекций, но предварительными вообще. Ведь понятие философии — самый собственный и самый высокий результат ее самой. Точно так же вопрос о том, возможна ли вообще философия или нет, может быть решен только посредством философии.

§ 2. Понятие философии.

Философия и мировоззрение

В разборе различия между научной и мировоззренческой

философией нам удобно исходить из понятия, названного последним, т. е. начинать со значения слова *Weltanschauung* — «мировоззрение» или «миросозерцание». Это слово — не перевод с греческого или, скажем, латинского. Нет такого выражения, как κοσμοθεωρία. Напротив, это слово специфически немецкого чекана, и оно было отчеканено именно в философии. Слово это появляется впервые в кантовой «Критике способности суждения» в своем естественном значении: миросозерцание в смысле наблюдения мира, данного в чувстве, мира, который Кант называет *mundus*

sensibilis,— мирозерцание как простое восприятие природы в самом широком смысле. Так же употребляют это слово Гете и Александр фон Гумбольдт. Это употребление отмирает в тридцатые годы предыдущего столетия под влиянием нового значения, которое было дано выражению *Weltanschauung* романтиками, в первую очередь Шеллингом. Шеллинг говорит во «Введении к наброску системы натурфилософии» (1799): «Интеллигенция продуктивна двояким образом — или слепо и бессознательно, или свободно и сознательно. Бессознательно она

продуктивна в мировоззрении (Weltanschauung), сознательно - в создании идеального мира» [3] .
Здесь мировоззрение уже не приписывается безоговорочно чувственному наблюдению, но интеллигенции, хотя и бессознательной. Далее, подчеркивается момент продуктивности, т. е. самостоятельного образования созерцания (воззрения). Так что слово приближается к тому значению, которое нам сегодня известно — «осуществляемый самостоятельно, продуктивный и, стало быть, осознанный способ

постигать и объяснять целокупность сущего». Шеллинг говорит о схематизме мировоззрения, т. е. о схематизированной форме для выступающих фактически и фактически образованных мировоззрений. *Так* понятие созерцание мира не нуждается в том, чтобы его осуществляли с теоретическими намерениями и средствами теоретической науки. Гегель говорит в «Феноменологии духа» о «моральном мировоззрении» [\[4\]](#) . Гёррес использует оборот «поэтическое мирозерцание (мировоззрение)». Ранке говорит о «религиозном и христианском

мировоззрении». Иногда речь идет о демократическом, иногда о пессимистическом мировоззрении, а еще — о средневековом мировоззрении. Шлейермахер говорит: «Наше знание о Боге завершается только в мировоззрении». Бисмарк писал однажды своей невесте: «Странные все же бывают мировоззрения у весьма умных людей». Из этого перечня форм и возможностей мировоззрения становится ясно, что под мировоззрением разумеют не только восприятие взаимосвязи вещей природы, но одновременно объяснение смысла и цели

человеческого вот-бытия и. тем самым, истории. Мировоззрение всегда включает в себе жизненное воззрение. Мировоззрение всегда вырастает из общего осознания мира и человеческого вот-бытия и притом, опять же, разными способами: одни создают его членораздельно и сознательно, другие перенимают господствующее мировоззрение. Вырастаем в таком мировоззрении и вживаемся в него. Мировоззрение определено посредством окружения: народа, расы, местоположения, ступени развития культуры. Всякое специально образованное мировоззрение вырастает из

естественного мировоззрения, из некоего окоема понимания мира и определений человеческого бытия, которые всегда более или менее явно даны каждому Dasein. Мы должны отличать от естественного мировоззрения специально образованное мировоззрение.

Мировоззрение не есть предмет теоретического знания ни в смысле происхождения, ни в смысле употребления. Оно не просто удерживается в памяти как некий запас знаний, но представляет собой предмет взаимосвязанных убеждений, которые более или менее явно и прямо определяют житье-

бытье. Мироззрение по своему
смыслу соотносится с
соответствующим нынешним вот-
бытием (Dasein). В этой
соотнесенности с Dasein
мироззрение указывает ему путь и
дает силу в трудных
обстоятельствах, с которыми оно
непосредственно сталкивается.
Определяется ли мироззрение
суевериями и предрассудками, или
же опирается на чисто научное
познание и опыт, или, как это
обычно и бывает, сплетается из
суеверий и знаний, предрассудков и
попыток осознания, — не имеет
значения и ничего не меняет в его

сути.

Этого указания на характерные признаки того, что мы понимаем под мировоззрением, здесь, пожалуй, достаточно. Строгая дефиниция интересующего нас содержания должна быть получена, как мы увидим, иным путем. Ясперс пишет в своей «Психологии мировоззрений»: «Когда мы говорим о мировоззрении, то имеем в виду идеи,— последнее и всеобъемлющее для человека, причем как в субъективном смысле - переживание, энергию, образ мыслей, так и в объективном — предметно оформленный мир» [\[5\]](#) . Чтобы осуществить наше намерение

— различить мировоззренческую и научную философию,— следует понимать, прежде всего, что мировоззрение по своему смыслу вырастает из всегдашнего фактического вот-бытия человека в меру его фактических возможностей размышлять и занимать определенную позицию и вырастает, таким образом, для этого фактического Dasein. Мировоззрение есть нечто такое, что всегда исторически существует из фактического Dasein, вместе с ним и для него. Философское мировоззрение это такое мировоззрение, которое, специально и членораздельно (или,

по меньшей мере — преимущественным образом) должно формироваться и опосредоваться философией, т.е. теоретическими спекуляциями, исключающими художественное или религиозное объяснение мира и Dasein. Это мировоззрение не есть побочный продукт философии, но его образование — подлинная цель и суть самой философии. Тем, что философия как теоретическое знание о мире нацелена на всеобщее мира и последнее вот-бытия, но «откуда», «куда», «для чего» мира и жизни, она отличается как от частных наук, которые всегда

рассматривают отдельные области мира и вот-бытия, так и от художественного и религиозного способов деятельности, которые не укоренены первично в деятельности теоретической. Что философия имеет своей целью формирование мировоззрения, кажется не подлежащим сомнению. Эта задача должна определять сущность философии и её понятие. Философия, как кажется, по сути своей в столь значительной мере является мировоззренческой философией, что от этого последнего словосочетания хотят отказаться как от перегруженного. Стремиться

помимо этого еще к какой-то научной философии – бессмыслица. Ведь философское мировоззрение, так говорят, само собой разумеется, должно быть научным. Под этим понимают следующее: во-первых, оно должно принимать во внимание результаты различных наук и использовать их для выстраивания картины мира и объяснения вот-бытия, во-вторых, оно должно быть научным постольку, поскольку оно осуществляет формирование мировоззрения строго в соответствии с правилами научного мышления. Такое понимание философии как формирования мировоззрения

теоретическим путем настолько, само собой разумеется, что оно привычно и повсеместно определяет понятие философии и, тем самым, предписывает расхожему сознанию, чего можно ждать от философии и чего д о л жно от нее ждать. Наоборот, если философии не достаточно для ответа на мировоззренческие вопросы, она перестает хоть что-либо значить для расхожего сознания. Претензии к философии и отношение к ней регулируются на основании именно такого представления о ней – как о научном формировании мировоззрения. [Чтобы решить,] удастся ли

философии осуществление этой задачи или не удастся, отсылают к ее истории и видят в этой истории недвусмысленной подтверждение того, что философия занимается — в стихии знания — последними вопросами: природой, душой, т.е. свободой и историей человека, Богом.

Если философия — научное формирование мировоззрения, то различие «научная философия» и «мировоззренческая философия» рушится. Обе обретают свою суть в одном, так что, в конечном счете, мировоззренческая задача приобретает подлинную весомость.

Кажется, что такого же мнения придерживается и Кант, поставивший научный характер философии на новое основание. Нужно только вспомнить проводимое им во введении в «Логiku» разделение философии на философию согласно *школьному* *понятию* и философию согласно *мировому* *понятию* [\[6\]](#) . Мы обратимся к этому разделению Канта, которое часто и с удовольствием приводят и которое, как кажется, может служить доказательством различия научной и мировоззренческой философии, точнее, доказательством того, что и

сам Кант, для которого именно научность философии находилась в центре его интересов, понимал философию как мировоззренческую.

Философия согласно школьному понятию или, как Кант еще говорит, философия в схоластическом значении, есть учение об искусности (Geschicklichkeit) разума, к которому (sc. учению) относятся две составные части: «во-первых, достаточный запас разумных знаний, основанных на понятиях, во-вторых, систематическая взаимосвязь этих знаний, или связывание их в идею целого». Кант имеет здесь в виду, что философии в схоластическом

понимании принадлежит, с одной стороны, взаимосвязь формальных основоположений мышления и разума вообще, а с другой стороны, разбор и определение тех понятий, которые как необходимая предпосылка лежат в основе постижения мира, т. е. для Канта — природы. Философия согласно школьному понятию представляет собой целокупность основных формальных и материальных понятий и основоположений разумного познания.

Мировое понятие философии или, как Кант еще говорит, философию в значении мирового

гражданства, он определяет так: «Что же касается философии в ее мировом понятии (*in sensu cosmico*), то ее можно назвать также наукой о высших максимах применения нашего рассудка, поскольку под максимой понимают внутренний принцип выбора между различными целями». Философия согласно мировому понятию имеет дело с тем, ради чего всякое применение нашего рассудка, в том числе применение самой философии, есть то, что оно есть: «Ведь философия в своем последнем значении есть, конечно, наука об отношении всякого применения знания и разума к

конечной цели человеческого разума, той цели, которой, как высшей, подчинены все другие цели и в которой они должны объединиться в некое единство. Поле философии в этом значении мирового гражданства можно охватить следующими вопросами: 1) Что я могу знать? 2) Что я должен делать? 3) На что мне позволено надеяться? 4) Что есть человек?» [\[7\]](#) По сути, говорит Кант, три первых вопроса концентрируются в четвертом: Что есть человек? Ведь из прояснения того, что есть человек, вытекает определение последних целей человеческого разума. С разумом

должна быть связана и философия в смысле школьного понятия.

Совпадает ли это кантово разделение философии на философию в схоластическом значении и философию в значении мирового гражданства с различием научной философии и мировоззренческой философии? Да и нет. Да, поскольку Кант вообще проводит различие внутри понятия философии и на основании этого различения помещает в центр конечные и предельные вопросы человеческого вот-бытия. Нет, поскольку у философии согласно мировому понятию нет задачи

формировать мировоззрение в обозначенном выше смысле. То, что в конечном итоге виделось Канту, хотя он и не сумел высказать этого явно, в том числе и как задача философии в значении мирового гражданства, есть не что иное, как априорное и онтологическое очерчивание тех определенностей, которые принадлежат сути человеческого бытия (Dasein) и которые определяют также понятие мировоззрения вообще [8]. В качестве наиболее фундаментального априорного определения сути человеческого Dasein Кант признает следующее положение: Человек есть

такое сущее, которое существует как своя собственная цель [\[9\]](#) .

Философия согласно мировому понятию (в смысле Канта) также должна иметь дело с определениями сущности. Она не стремится дать определенное объяснение именно фактически познанному миру и именно фактически проживаемой жизни, но пытается очертить то, что принадлежит миру вообще и вот-бытию вообще и, тем самым, некоторому мировоззрению.

Философия согласно мировому понятию имеет в точности тот же методический характер, что и философия согласно школьному

понятию, вот только Кант по причинам, которые мы здесь подробнее не разбираем, не видит связи одного и другого; точнее, он не видит почвы, которая позволила бы основать оба понятия на одном общем изначальном основании. Этим мы будем заниматься позже. Пока что понятно только то, что нельзя, рассматривая философию как научное формирование мировоззрения, ссылаться при этом на Канта. Кант признает по сути, только философию как науку.

Мировоззрение вырастает, как мы видели, всякий раз из фактического Dasein в меру его фактических

возможностей и есть то, что оно
есть, всегда для этого определенного
Dasein, хотя тем самым вовсе не
утверждается релятивизм
мировоззрения. То, что говорит некое
так сформированное мировоззрение,
можно закрепить в положениях и
правилах, которые по своему смыслу
соотнесены с определенным реально
сущим миром и определенным
фактично экзистирующим Dasein.
Всякое мировоззрение и жизненное
воззрение полагающе, т. е. суще
соотносится с сущим. Оно полагает
сущее, оно позитивно.
Мировоззрение принадлежит
каждому Dasein и, как и Dasein,

всякий раз определено фактично и исторично. Мировоззрению принадлежит многообразная позитивность, состоящая в том, что оно всякий раз коренится в некотором так-то и так-то сущем Dasein и как таковое соотносится с сущим миром и объясняет фактично существующее Dasein. Поскольку существу мировоззрения и, тем самым, существу его формирования принадлежит вообще эта позитивность, т. е. соотнесенность с сущим, сущим миром, сущим Dasein, постольку мировоззрение не может быть задачей философии. Но это не исключает, а, наоборот,

подразумевает, что сама философия есть выделенная перво-форма мировоззрения. Философия может и, вероятно, должна в числе прочего показать, что сущности Dasein принадлежит нечто такое как мировоззрение. Философия может и должна очертить то, что составляет структуру мировоззрения вообще. Но она никогда не может образовать и учредить то или иное определенное мировоззрение. Философия по своей сути — формирование мировоззрения, но, вероятно, именно поэтому она имеет отношение к любому, даже не теоретическому, но фактично-историческому

формированию мировоззрения.

Правда, положение о том, что формирование мировоззрения не относится к задачам философии, имеет силу, только если предположить, что философия не соотносится с сущим как тем или этим позитивно, т.е. полагая его. Можно ли оправдать предположение, что философия в отличие от наук не соотносится с сущим позитивно? Чем же тогда должна заниматься философия, если не сущим, т. е. тем, что есть, равно как и сущим в целом? Ведь то, что не есть — это ничто. Должно ли ничто стать темой философии как абсолютной науки?

И что может еще быть дано кроме природы, истории, Бога, пространства, числа? Обо всем перечисленном мы говорим, хотя и в разных смыслах, что оно *есть*. Мы называем все это сущим, соотносясь с ним, неважно - теоретически или практически, вступаем в отношение с сущим. Помимо этого сущего *нет ничего*. Возможно, помимо перечисленного сущего ничто иное не *есть*, но, возможно, *дано* (es gibt) кое-что еще, что, правда, не *есть*, но, тем не менее, в некотором смысле, который еще предстоит определить, *дано*. Более того. В конце концов, дано нечто

такое, что должно быть дано, дабы мы получили доступ к сущему как сущему и могли бы с ним соотноситься, нечто такое, что хотя и не есть, но должно быть дано, для того чтобы мы вообще переживали в опыте и понимали нечто такое, как сущее. Мы способны схватывать сущее как таковое, как сущее, только если мы понимаем нечто такое, как *бытие*. Не понимай мы, пусть поначалу грубо и без соответствующего понятия, что означает действительность, действительное осталось бы для нас скрытым. Не понимай мы, что означает реальность, реальное было

бы недоступным. Не понимай мы, что означает жизнь и жизненность, мы не могли бы отнестись к живому как живому. Не понимай мы, что означает экзистенция и экзистенциальность, мы сами не могли бы экзистировать в качестве Dasein. Не понимай мы, что означает постоянство, для нас оставались бы закрытыми постоянные геометрические и числовые соотношения. Мы должны понимать действительность, реальность, жизненность, экзистенциальность, постоянство, чтобы позитивно соотноситься с определенным действительным, реальным, живым,

экзистирующим, постоянным
[сущим]. Мы должны понимать
бытие, чтобы мочь предаться миру,
чтобы в нем экзистировать и мочь
быть самым нашим собственным
сущим вот-бытием. Мы должны мочь
понимать действительность до
всякого опыта действительного. Это
понимание действительности,
соответственно, — бытия в самом
широком смысле — в
противоположность опыту сущего
есть в некотором определенном
смысле *более раннее*.

Предварительное понимание бытия
до всякого фактического опыта
сущего не означает, правда, что мы

должны прежде уже иметь некоторое эксплицитное понятие бытия, дабы состоялся теоретический или практический опыт сущего. Мы должны понимать бытие, бытие, которое само больше уже не может быть названо сущим, бытие, которое не находится среди прочего сущего как сущее, но которое, тем не менее, должно быть дано и в самом деле дано в понимании бытия, в бытийной понятности.

§ 3. Философия как наука о бытии

Итак, мы утверждаем: бытие

есть подлинная и единственная тема философии. Это не наша выдумка, но такое полагание темы [философии] обрело жизнь вместе с началом самой философии в античности и нашло свое грандиозное отражение в логике Гегеля. Сейчас мы утверждаем только, что бытие есть подлинная и единственная тема философии. Это означает в негативной форме: философия не есть наука о сущем, но наука о бытии, или, как говорит греческое выражение,— онтология. Мы понимаем это выражение так широко, как только возможно, а не в том более узком значении, которое

оно имеет, скажем, в схоластике или же в философии Нового времени у Декарта и Лейбница.

Разобрать основные проблемы феноменологии означает тогда не что иное, как обосновать это утверждение самой его основе, т. е. обосновать [положение о том], что философия есть наука о бытии, и показать, каким образом она есть наука о бытии. А это означает: доказать возможность и необходимость абсолютной науки о бытии и раскрыть ее характер по ходу самого исследования. Философия есть теоретически-понятийная интерпретация бытия,

его структуры и его возможностей. Она онтологична. Мировоззрение, напротив, есть полагающее познание сущего и полагающая установка по отношению к сущему, оно не онтологично, но онтично. Формирование мировоззрения выпадает из круга задач философии, поскольку философия в принципе соотносится не с сущим. Философия отказывается от формирования мировоззрения не в силу какого-то изъяна, но по причине превосходства, ведь она имеет дело с тем, что должно быть по сути уже предположено в любом полагании сущего, в том числе и

мировоззренческом. Различие между научной философией и мировоззренческой философией несостоятельно не потому, что, как это казалось раньше, научная философия ставит формирование мировоззрения своей высшей целью и, значит, должна, якобы, еще возвыситься до мировоззренческой философии, но потому, что понятие мировоззренческой философии — попросту бессмыслица. Ведь подобное понятие означает, что философия как наука о бытии должна осуществлять определенное полагание сущего и задавать определенную установку в

отношении сущего. Если хотя бы приблизительно раскрыть понятие философии и ее истории, то понятие мировоззренческой философии оказывается чем-то вроде круглого квадрата. Но если один из членов различия между научной и мировоззренческой философией оказывается бессмыслицей, то и второй член, должно быть, определен неадекватно. Если уж нам удалось усмотреть, что мировоззренческая философия в принципе невозможна, коль скоро она должна быть философией, то для характеристики философии не требуется еще дополнительного различающего

прилагательного «научная». Что философия такова, заключено в ее понятии. Что все великие философии, начиная с античности, по сути, понимали себя более или менее явно как онтологию и искали себя в качестве таковой, можно показать исторически. И точно так же можно показать, что эти поиски вновь и вновь терпели крушение, и [понять], почему они должны были потерпеть крушение. В лекционных курсах двух предыдущих семестров по античной философии и по истории философии от Фомы Аквинского до Канта я проводил это историческое доказательство. Мы не

ссылаемся нынче на это историческое доказательство сущности философии, которое имеет свой особый характер. Напротив, мы стремимся по ходу лекций обосновать философию из нее самой, поскольку она есть творение человеческой свободы. Философия должна из самой себя оправдать себя в качестве универсальной онтологии.

Но поначалу положение: философия есть наука о бытии — остается просто [необоснованным] утверждением. И соответственно исключение формирования мировоззрения из круга задач философии пока не оправдано. Мы

привлекли это различие между научной и мировоззренческой философией, чтобы растолковать предварительно понятие философии и отделить его от расхожего [понимания]. Мы растолковывали и отделяли с намерением обосновать выбор тех конкретных феноменологических проблем, которыми будем в ближайшее время заниматься, и избежать видимости полного произвола.

Философия есть наука о бытии. Мы будем понимать в дальнейшем под философией научную философию и не иначе. В соответствии с этим все

нефилософские науки имеют своей темой сущее и именно таким образом, что оно для них как сущее всегда дано заранее. Оно ими наперед положено, ими предположено, оно для них *positum*. Все положения нефилософских наук, а также математики, суть позитивные положения. Мы называем поэтому все нефилософские науки в отличие от философии позитивными науками. Позитивные науки занимаются сущим, т. е. всякий раз определенными [его] областями, например, природой. Внутри этой области научная постановка вопроса снова выкраивает определенные

отделы: природа как физически-материальная и безжизненная и природа как живая природа. Отдел живого она членит на самостоятельные поля: мир растений, мир животных. Другая область сущего — сущее как история, чьи отделы — история искусств, история государства, история науки, история религии. Еще одна область сущего — чистое пространство геометрии, которое выкроено из пространства окружающего мира, открытого до всякой теории. Сущее этих областей нам знакомо, хотя мы ближайшим образом и по преимуществу не в состоянии

отчетливо и однозначно отделить здесь одну область от другой. Но мы вполне в состоянии в качестве предварительной характеристики — и этой характеристики с практической позитивно-научной точки зрения уже довольно — всякий раз назвать то сущее, которому в качестве [частного] случая случается попасть в данную область. Мы всегда можем как бы примериться к определенному сущему из определенной области в качестве примера. Подлинное расчленение областей осуществляется исторически, а не по предварительному плану какой-то

системы наук в меру соответствующей основополагающей постановки вопроса в позитивных науках.

Мы в любое время и с легкостью можем наперед задать себе и представить сущее из какой-то области. Мы в состоянии, как обычно говорят, при этом нечто себе помыслить. Ну а как обстоят дела с предметом философии? Можно ли представить себе нечто наподобие бытия? Не закружится ли от такой попытки голова? И действительно, поначалу мы беспомощны и хватаем пустоту. Сущее — это нечто. Стол, стул, дерево, небо, тела, слова,

поступки. Сущее — пожалуй, но бытие?.. Нечто такое, как бытие, изымает себя [из этого ряда] как ничто. Вот и человек такой величины, как Гегель, сказал: бытие и ничто — одно и то же. Что же, философия как наука о бытии — наука о ничто? Нужно признать в этой исходной точке нашего рассмотрения без всякого лукавства и прикрас, что под [именем] бытие я ближайшим образом не могу ничего себе помыслить. Но, с другой стороны, также твердо установлено, что мы постоянно мыслим бытие. Это происходит всякий раз, когда мы бесчисленное множество раз на дню

говорим, вслух или про себя: то и это есть так-то и так-то, а это не (есть) так, а это было или будет. В каждом употреблении глагола мы уже помыслили бытие и всякий раз как-то уже поняли. Мы понимаем непосредственно: heute ist Samstag («сегодня суббота»), die Sonne ist aufgegangen («солнце вошло») [\[10\]](#) . Мы понимаем «ist» («есть»), которое употребляем в речи, но не постигаем его в понятии. Смысл этого «есть» остается для нас закрытым. Это понимание [глагола] «есть» и тем самым бытия вообще настолько само собой разумеется, что в философии смогла распространиться одна до

сего дня неоспоримая догма, будто бытие — простейшее самоочевиднейшее понятие: это понятие не может быть определено и не нуждается в определении. При этом ссылаются на здравый смысл. Но всякий раз, когда здравый смысл превращается в последнюю инстанцию для философии, она должна отнестись к этому с недоверием. Гегель говорит в сочинении «О сущности философской критики вообще»: «Философия по своей природе — нечто эзотерическое, сделанное для себя, а не для толпы, не способное приспособить себя к толпе; она

только потому философия, что прямо противопоставлена рассудку и, тем самым, в еще большей степени — здравому смыслу, под которым понимают ограниченность рода человеческого местом и временем. По отношению к здравому смыслу мир философии в себе и для себя есть некий мир наизнанку» [\[11\]](#) . Притязания и мерки здравого смысла не могут заявлять претензию на какую-либо значимость и не могут представлять собой некую инстанцию для принятия решения о том, что есть и что не есть философия.

А что если бытие — самое

запутанное и самое темное понятие? Что если привести бытие к понятию — настоящей задаче философии, за которую она постоянно заново берется? Сегодня, когда философствуют, будто в пляске св. Витта, так варварски, как, пожалуй, не философствовали ни в один из периодов духовной истории Запада; сегодня, когда, несмотря на это, во всех закоулках провозглашается возрождение метафизики, совершенно забыли о том, что говорит Аристотель в одном из своих важнейших исследований, в «Метафизике»: Καί δὴ καί τό πάλαι τε καί νῦν καί αἰεὶ ζητούμενον καί αἰεὶ

ἀπορούμενον, τί τό ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία [\[12\]](#) . «Исстари и ныне, и присно, и постоянно искомое, то, обо что всегда разбивается поиск,— это вопрос, что есть бытие». Если философия — наука о бытии, то начальным, конечным и основным ее вопросом оказывается вопрос: что означает бытие? Исходя из чего вообще следует понимать нечто подобное? Как вообще возможно понимание бытия?

§ 4. Четыре тезиса о бытии и основные проблемы феноменологии

Прежде чем мы развернем эти фундаментальные вопросы, следует поначалу познакомиться с тем, какие вообще бывают разъяснения по поводу бытия. Для этой цели мы изложим в первой части лекций в качестве конкретных феноменологических частных проблем некоторые характерные тезисы о бытии, которые были высказаны в ходе истории западной философии со времен античности. При этом нас интересуют не исторические взаимосвязи философских исследований, в рамках которых выступают эти тезисы о бытии, но их

специфическое существование. Оно должно быть критически обсуждено, чтобы мы могли отсюда перейти к названным выше основным проблемам науки о бытии. Разбор этих тезисов должен заодно познакомить нас с феноменологическим способом разработки проблем, относящихся к бытию. В качестве таковых тезисов мы выбираем четыре:

1. Тезис Канта: бытие не есть реальный предикат.

2. Восходящий к Аристотелю тезис средневековой онтологии (схоластики): к бытийному устройению сущего

относятся что-бытие (essentia) и бытие в наличии [\[13\]](#) (existentia).

3. Тезис онтологии Нового времени: основные способы бытия суть бытие природы (res extensa) и бытие духа (res cogitans).

4. Тезис логики в самом широком смысле: всякое сущее без ущерба для присущего ему способа быть позволяет говорить о себе посредством «есть»; бытие как копула.

Поначалу кажется, что эти тезисы выхвачены произвольно, но при ближайшем рассмотрении они оказываются теснейшим образом между собой связанными.

Рассмотрение того, что названо в этих тезисах, позволяет понять, что эти тезисы не могут быть в достаточной мере раскрыты — даже как проблемы, покуда нет ответа на *фундаментальный вопрос* всей науки о бытии: *вопрос о смысле бытия вообще*. Этот вопрос должен быть разработан во второй части лекций. Обсуждение основного вопроса о смысле бытия вообще и вытекающих из него проблем — это то, что образует совокупный состав основных проблем феноменологии в их систематике и обосновании. Круг этих проблем мы можем выделить поначалу только вчерне.

Каким путем можно проникнуть в смысл бытия вообще? Не есть ли вопрос о смысле бытия и задача его толкования только видимость вопроса, коль скоро принято догматически придерживаться мнения, что бытие — наиболее общее и простейшее понятие? Откуда следует это понятие определять и в каком направлении разрешать?

Нечто такое, как бытие, дается нам в бытийном понимании (Seinsverständnis), понимании бытия, которое лежит в основании всякого отношения к сущему. Отношения к сущему присущи, со своей стороны,

некоторому определенному существу, которое есть мы сами, человеческому Dasein. Ему принадлежит понимание бытия, которое только и делает возможным какое бы то ни было отношение к существу. Понимание бытия само имеет бытийный способ человеческого Dasein. Чем исходнее и соразмернее мы определим это сущее в отношении его бытийных структур, т. е. онтологически, тем вернее окажемся в состоянии постичь в понятии принадлежащее Dasein бытийное понимание в его структуре, и тем недвусмысленнее можно будет тогда поставить следующий вопрос: что же делает

ВОЗМОЖНЫМ ПОНИМАНИЕ БЫТИЯ
вообще? Откуда, т. е. из какого
наперед данного горизонта, мы
понимаем нечто такое, как бытие?

Анализ бытийного понимания в
отношении а) его специфического
способа понимать, б) того, что в нем
понято, в) его [sc. понятого]
понятности [\[14\]](#) предполагает
подчиненную этой [цели] аналитику
Dasein. Она имеет своей задачей
установить глубинное устройство
человеческого Dasein и
охарактеризовать смысл бытия
Dasein. В качестве исходного
устройства бытия Dasein для
онтологической аналитики Dasein

выявляется *временность*.

Интерпретация временности ведет к более радикальному пониманию времени и схватыванию его в понятии, чем это было возможно в предшествующей философии. Знакомое нам и традиционно разрабатываемое в философии понятие времени представляет собой только ответвление временности как исконного смысла Dasein. Если временность конституирует бытийный смысл человеческого Dasein, а бытийному устройению Dasein принадлежит понимание бытия, то это понимание бытия становится возможным только на

основе временности. Отсюда открывается перспектива возможного подтверждения следующего тезиса: горизонт, из которого вообще становится понятным нечто такое, как бытие, есть *время*. Мы интерпретируем бытие из времени (*tempus*), так что наша интерпретация темпоральна. Глубинная проблематика онтологии [, понятой] как определение смысла бытия из времени, это — проблематика *темпоральности*.

Мы говорили уже, что онтология есть наука о бытии. А бытие — это всегда бытие некоторого сущего. Бытие, по сути, отличается от сущего.

Как уловить это отличие бытия от сущего? Как обосновать его возможность? Если само бытие — не сущее, то как же оно принадлежит сущему. ведь сущее и только сущее *есть*. Что означает: бытие *принадлежит* сущему? Правильный ответ на эти вопросы — основная предпосылка для того, чтобы приняться за разработку проблем онтологии как науки о бытии. Чтобы сделать темой нашего исследования нечто такое, как бытие, мы должны суметь недвусмысленно провести различие между бытием и сущим. Это различие вовсе не первое встречное, но именно то самое,

посредством которого онтология, а вместе с ней и сама философия, впервые обретают свою тему. Мы обозначаем это различие как *онтологическую дифференцию*, т. е. как разведение (Scheidung) бытия и сущего. Только осуществив это отличие (по-гречески, κρίνειν) — не отличие одного сущего от другого сущего, но бытия от сущего, — мы попадаем в поле философской проблематики. Только посредством такого критического образа действий мы сами удерживаемся внутри поля философии. Поэтому онтология или философия вообще, в отличие от наук о сущем, есть критическая

наука или наука о мире наизнанку. Вместе с этим различением бытия и сущего и тематическим выделением бытия мы выходим за пределы области сущего. Мы преодолеваем, мы трансцендируем ее. Мы можем назвать науку о бытии как критическую науку также *трансцендентальной наукой*. При этом мы не перенимаем безоговорочно понятие трансцендентального у Канта, но, скорее, исконный смысл и подлинную, для Канта, вероятно, еще скрытую, тенденцию этого понятия. Мы преодолеваем, превосходим сущее, чтобы прийти к бытию. В

этом превосхождении мы не
превозносимся снова до некоторого
сущего, которое как бы лежит по ту
сторону знакомого сущего как некий
потусторонний мир.
Трансцендентальная наука о бытии
не имеет ничего общего с вульгарной
метафизикой, которая занимается
неким сущим по ту сторону
известного сущего. Но научное
определение метафизики
тождественно понятию философии
вообще: [это —] критически
трансцендентальная наука о бытии, т.
е. онтология. Легко видеть, что
онтологическую дифференцию
можно прояснить и однозначно

исполнить для целей онтологического исследования, только если смысл бытия вообще явно выходит на свет, т.е. если показано, как временность делает различимыми бытие и сущее. Только на основе этого наблюдения тезис Канта «бытие не есть реальный предикат» возводится к своему исходному смыслу и в достаточной мере обосновывается.

Каждое сущее есть *нечто*, т. е. оно имеет свое *«что»*, и как сущее обладает определенным *способом быть*. В первой части лекций мы показываем в связи с обсуждением второго тезиса, что античная, а равно

и средневековая онтология высказывали это положение (что каждому сущему принадлежит «что» и способ быть, *essentia* и *existentia*) догматически, как нечто само собой разумеющееся. Для нас встает вопрос: можно ли объяснить, исходя из смысла самого бытия, т. е. темпорально, почему каждое сущее может и должно иметь свое «что», некоторое *ті* и возможный способ быть? Относятся ли эти определения — что-бытие (*Was-sein*) и способ-быть (*Weise-zu-sein*), понятия достаточно широко, к самому бытию? Артикулировано ли [само] бытие по своей сути при помощи

этих определений? Тем самым мы стоим перед проблемой *глубинной артикуляции бытия*, т. е. перед вопросом о необходимой взаимной принадлежности *что-бытия* и *способа-быть*, а также принадлежности того и другого в их единстве *идее бытия вообще*.

Каждое сущее имеет некоторый способ-быть. Вопрос в том, носит ли этот способ-быть в каждом сущем один и тот же характер - как это полагала античная онтология и, в сущности, вынуждена утверждать и последующая философия вплоть до сего дня - или отдельные способы бытия различаются между собой.

Каковы основные способы бытия? В самом ли деле имеется некое многообразие таких способов? Как возможна множественность способов-быть и как ее можно понять, исходя из смысла бытия вообще? Как можно вопреки множественности способов-быть вообще говорить о едином понятии бытия? Эти вопросы можно свести воедино в проблеме *возможных модификаций бытия и единства его многообразия*.

Каждое сущее, с которым мы соотносимся, может быть выговорено и обговорено посредством «оно есть» так-то и так-

то. Бытие сущего выходит навстречу в понимании бытия. Понимание — это то, что впервые распахивает бытие или, как мы говорили, размыкает. Бытие «дано» только в специфической разомкнутости, которая характерна для понимания бытия. Но разомкнутость чего-то мы называем истиной. Это и есть подлинное понятие истины, черты которого стали вырисовываться уже в античности. Бытие имеется только тогда, когда есть разомкнутость, т. е. когда есть истина. А истина есть лишь тогда, когда существует (экзистировать) такое сущее, которое распахивает и размыкает, причем

так, что само размыкание принадлежит способу бытия этого сущего. Таковое сущее есть мы сами. Dasein само экзистировало в истине. Dasein существенным образом принадлежит некий распаханый мир и заодно с ним распаханность самого Dasein. Dasein в соответствии с сущностью своей экзистенции есть «в» истине, и лишь поскольку оно таково, Dasein имеет возможность быть «в» не-истине. Бытие дано только тогда, когда истина — т. е. когда Dasein — экзистировало. И только поэтому обращаться в речи к сущему не только возможно, но в определенных границах — при

условии, что Dasein существует — всегда необходимо. Эти проблемы взаимосвязи бытия и истины мы сводим вместе в *проблеме истинного характера бытия* (veritas transcendentalis).

Таким образом, мы выделили четыре группы проблем, составляющих содержание второй части лекций: проблема онтологической дифференции, проблема глубинной артикуляции бытия, проблема возможных модификаций бытия в способах-быть, проблема истинностного характера бытия. Этим четырём основным проблемам отвечают в

первой части четыре тезиса, обсуждаемые в подготовительной манере. Точнее, из разбора основных проблем во второй части в обратной перспективе становится видно, что проблемы, которыми мы занимались в первой части предварительно, руководствуясь названными тезисами, не случайны, но вырастают из внутренней систематики проблемы бытия вообще.

§ 5. Методический характер онтологии. Три компонента феноменологического

метода

Конкретное проведение онтологических исследований в первой и второй части открывает нам заодно возможность видеть, каким образом и в какой манере эти феноменологические исследования происходят. И это вынуждает нас задать вопрос о методическом характере онтологии. Так мы попадаем в третью часть лекций: научный метод онтологии и идея феноменологии.

Метод онтологии, т. е. философии вообще, замечателен тем, что он не имеет ничего общего с методом какой-либо иной науки,

поскольку все науки, будучи позитивными, занимаются сущим. С другой стороны, именно анализ истинностного характера бытия показывает, что и бытие как бы имеет основу в некотором сущем, а именно - в Dasein. Бытие дано лишь тогда, когда существует (existiert) понимание бытия, т. е. Dasein. Это сущее претендует, таким образом, на некоторое исключительное положение в феноменологической проблематике. Оно заявляет о себе в любых обсуждениях основных онтологических проблем и, прежде всего — в фундаментальном вопросе о смысле бытия вообще. Разработка

этого вопроса и ответ на него
нуждаются в общей аналитике
Dasein. Онтология имеет в качестве
своей фундаментальной дисциплины
аналитику Dasein. Это означает
заодно: онтология не позволяет
обосновать самое себя чисто
онтологически. Условие ее
собственной возможности указывает
на некое сущее, т. е. — на
онтическое: на Dasein. Онтология
имеет онтический фундамент, что
постоянно проявляется и в
предшествующей истории
философии и выражается, например,
в том, что уже Аристотель говорил,
будто первая наука, наука о бытии,

есть теология. Возможности и судьбы философии, будучи творениями свободы вот-бытия (Dasein) человека, находятся в плену его экзистенции, т.е. временности и, тем самым, историчности, причем в некотором более исконном смысле, чем любая другая наука. Так что *первая задача* в рамках прояснения научного характера онтологии — это *удостоверение в ее онтическом фундаменте* и характеристика этой фундированности.

Вторая задача — характеристика способа познания, осуществляющегося в онтологии как науке о бытии, что означает —

разработка методических структур
онтологически-
трансцендентального различения.
Уже в ранней античности видели,
что бытие и его определения в
некотором смысле лежат в основе
сущего, ему предшествуют, суть
прóтерон, нечто более раннее.
Терминологическим обозначением
для этой черты предшествования
бытия по отношению к сущему
служит выражение *a priori*,
апприорность , некое «раньше» (*das*
Früher). Бытие как *a priori* есть
раньше сущего. По сей день смысл
этого *a priori*, т. е. смысл «раньше» и
его возможности не прояснен. Ни

разу не спросили, почему бытийные определения и само бытие должны иметь эту черту более раннего и *каким образом* это более раннее возможно. «Раньше» — определение времени, но такое определение, которое не лежит во временном порядке, измеряемом нами при помощи часов. Это такое «раньше», которое принадлежит «миру наизнанку». Потому это «раньше», характеризующее бытие, схватывается расхожим разумением как более позднее (das Später). Только интерпретация бытия из временности может сделать прозрачным, почему и как этот

характер более раннего, характер априорности сопутствует бытию. Априорный характер бытия и всех бытийных структур требует, соответственно, некоторого определенного способа доступа к бытию и определенного способа постижения бытия: *априорного познания*.

Главные компоненты, принадлежащие априорному познанию, образуют то, что мы называем *феноменологией*. Феноменология — это заголовок для метода онтологии, т. е. научной философии. Феноменология, если она себя правильно понимает,— это

понятие некоторого метода. Поэтому с самого начала исключено [такое положение дел, при котором] она высказывает некоторые определенные содержательные тезисы о сущем и представляет некоторую так называемую точку зрения.

Какие представления о феноменологии имеют сегодня хождение, причем отчасти повод к этому дает сама феноменология — в это мы не хотим здесь вдаваться. Мы затронем только один пример. Говорили, что моя философская работа представляет собой католическую феноменологию;

вероятно, поскольку я придерживаюсь убеждения, что и такие мыслители, как Фома Аквинский или Дунс Скот, кое-что понимали в философии, возможно, даже больше, чем нынешние философы. Однако понятие католической феноменологии еще более абсурдно, чем понятие протестантской математики. Философия как наука о бытии основополагающим образом отличается по своему методу от любой другой науки. Методическое различие между, скажем, математикой и классической филологией не так велико, как

различие между математикой и философией, соответственно — между филологией и философией. Величину различия между позитивными науками, к которым относятся математика и филология, и философией вообще нельзя оценить количественно. В феноменологии посредством феноменологического метода бытие должно быть схвачено и постигнуто в понятии; при этом мы замечаем, что, хотя феноменология пробудилась к жизни сегодня, то, что она ищет и чего хочет, уже было живо в западной философии с самого начала.

Бытие должно быть схвачено и тематизировано. Бытие всегда есть бытие сущего и поэтому становится доступным поначалу, только если в качестве исходной точки выбрано сущее. Тем самым, постигающий феноменологический взгляд, хотя и должен быть направлен на сущее, но так, чтобы при этом бытие сущего могло быть выделено и тематизировано. Постигание бытия, т. е. онтологическое исследование, хотя и приходит поначалу и с необходимостью всякий раз к некоторому сущему, потом *определенным образом от сущего уводится и возводится к его бытию.*

Основную компоненту феноменологического метода в смысле возведения исследующего взгляда от наивно схваченного сущего к бытию мы обозначаем как *феноменологическую редукцию*. Тем самым мы примыкаем в выборе слова, но не по существу дела, к центральному термину феноменологии Гуссерля. Для Гуссерля феноменологическая редукция, которую он впервые разработал в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913), представляет собой метод возведения феноменологического

взгляда от естественной установки человека, прижившегося в мире вещей и людей, к трансцендентальной жизни сознания и его поэтико-поэматическим переживаниям, в которых объекты конституируются как корреляты сознания. *Для нас*

феноменологическая редукция означает возведение (Rückführung) феноменологического взгляда от какого бы то ни было определенного схватывания сущего к пониманию бытия этого сущего (набрасыванию в направлении способа несокрытости бытия) [\[15\]](#) . Как и всякий научный метод, феноменологический метод

растет и изменяется на основании проникновения к самим вещам, с его помощью уже осуществленного. Научный метод никогда не есть техника. Как только он становится таковым, так сразу же отпадает от своей собственной сути.

Феноменологическая редукция как возведение взгляда от сущего к бытию — не единственная и даже не центральная компонента феноменологического метода. Ведь это возведение взгляда от сущего к бытию требует заодно позитивного приведения себя (Sichhinbringen) к самому бытию. Когда мы просто отводим взгляд,— это только

методически негативный способ действия (Verhalten), который не только должен быть дополнен позитивным [способом действия], но и явным приведением (Hinführen) к бытию, т. е. направляющим ведением (Leitung). Доступ к бытию открывается не так, как доступ к сущему: мы не просто обнаруживаем бытие, но оно должно, как нам предстоит показать, всякий раз быть вброшено в поле зрения при помощи свободного наброска. Это набрасывание данного наперед сущего в направлении бытия и его структур мы обозначаем как *феноменологическую конструкцию*.

Но и тут метод феноменологии не исчерпан. Как вы слышали, любое набрасывание бытия исполняется в редуктивном восхождении (Rückgang), отталкивающемся от сущего. Сущее служит исходной точкой рассмотрения бытия. Эта исходная точка, очевидно, всегда определена фактическим опытом сущего и кругом возможностей опыта, которые всякий раз присущи фактичному вот-бытию (Dasein), т. е. историческому положению философского исследования. Не во всякое время и не для каждого [Dasein] все сущее и его определенные области доступны

одинаковым образом, и даже когда сущее доступно в кругу опыта, остается вопрос, соразмерно ли оно понято в своем специфическом способе быть уже в наивном и расхожем опыте. Поскольку Dasein согласно своей экзистенции исторично, возможности доступа к сущему и возможности его истолкования в различных исторических условиях различны, переменны. Взгляд на историю философии показывает, что уже в самом начале были открыты многообразные области сущего: природа, пространство, душа, но при этом они не могли быть постигнуты

в своем специфическом бытии. Уже в античности выделилось усредненное понятие бытия, которое применялось для интерпретации любого сущего, принадлежащего различным областям бытия, и его (сущего) способа быть, без того чтобы само это специфическое бытие стало проблемой и могло быть очерчено. Так, Платон очень хорошо видел, что душа и логос — это иное сущее по сравнению с сущим, данным чувству, однако он не был в состоянии очертить способ бытия такого сущего по отношению к иному сущему или не-сущему. Напротив, для Платона, как и для Аристотеля, а

впоследствии и для Гегеля, и уж подавно для тех, кто пришел после, все онтологические исследования вращались в рамках усредненного понятия бытия вообще. И то онтологическое исследование, которое проводим теперь мы, определено своим историческим положением, а заодно с этим — определенными возможностями доступа к сущему и предшествующей философской традицией. Состав основных философских понятий, почерпнутых из философской традиции, еще и сегодня настолько действенен, что его воздействие едва ли можно переоценить. Отсюда

вытекает, что любой философский разбор, даже самый радикальный, полагающий новое начало, пронизан перешедшими к нам понятиями и, тем самым, перешедшими к нам горизонтами и точками зрения, по поводу которых вовсе не установлено, что они подлинно и изначально проистекают из той области бытия и того бытийного устройства, на постижение которых они претендуют. Поэтому понятийной интерпретации бытия и его структур, т. е. редуктивной конструкции бытия, с необходимостью принадлежит некоторая деструкция, т. е.

критический демонтаж (Abbau) перешедших к нам понятий, которые мы поначалу поневоле вынуждены применять, вплоть до тех истоков, из которых они почерпнуты. Только посредством деструкции онтология может феноменологически обеспечить себе подлинность своих понятий.

Эти три основные компоненты феноменологического метода — редукция, конструкция и деструкция — содержательно взаимосвязаны и должны обосновываться в своей взаимной принадлежности. Конструкция философии с необходимостью есть деструкция, т.

е. демонтаж предания, осуществляемый в попятном движении к [истоку] традиции, что вовсе не означает отрицания традиции или вынесение суждения о ее ничтожности, но наоборот, именно позитивное ее присвоение. Поскольку конструкции принадлежит деструкция, философское познание по своей сути есть одновременно в определенном смысле историческое познание. Понятию философии как науки, понятию феноменологического исследования принадлежит так называемая «история философии». История философии не есть

произвольный придаток в
философской учебной индустрии,
который служит только для того,
чтобы позволить выбрать себе
удобную и легкую тему для
государственного экзамена, или для
того, чтобы однажды оглядеться и
понять, как там оно было раньше.
Историко-философское знание есть
само по себе такое знание, в котором
специфический вид исторического
познания в философии согласно
своему предмету отличается от
любого другого научного
исторического познания

Так охарактеризованный метод
онтологии позволяет очертить идею

феноменологии как научного метода философии. Заодно с этим мы получаем возможность конкретнее определить понятие философии. Так что рассматривания [, которые будут проделаны в] третьей части вновь возвращают нас к исходной точке лекций.

§ 6. Очерк лекций

Движение содержания в лекциях членится, таким образом, на три части.

Первая часть : Критико-феноменологическое обсуждение некоторых традиционных

тезисов о бытии.

Вторая часть :

Фундаментально-онтологический
вопрос о смысле бытия вообще.

Основные
структуры и основные способы
бытия.

Третья часть : Научный метод
онтологии и идея феноменологии.

Первая часть распадается на
четыре главы :

1. Тезис Канта: бытие не
есть реальный предикат.

2. Восходящий к
Аристотелю тезис
средневековой онтологии:

бытию сущего

принадлежат что-бытие (essentia) и бытие-в-наличии (existentia).

3. Тезис онтологии Нового времени: основные способы бытия суть бытие

природы (res extensa) и бытие ума (res cogitans).

4. Тезис логики: всякое сущее без ущерба для присущего ему способа быть

позволяет называть себя и говорить о себе посредством «есть»; бытие как копула.

Вторая часть , соответственно,

членится на *четыре [подраздела]*:

1. Проблема онтологической дифференции (различия бытия и сущего).

2. Проблема глубинной артикуляции бытия (essentia, existentia).

3. Проблема возможных модификаций бытия и его единства в многообразии
[этих модификаций].

4. Истинностный характер бытия.

Также и *третья часть* разбивается на *четыре главы* :

1. Онтический фундамент онтологии и аналитика Dasein

как фундаментальная
онтология.

2. Априорность бытия,
возможность и структура
априорного познания.

3. Основные компоненты
феноменологического метода:
редукция,
конструкция и
деструкция.

4. Феноменологическая
онтология и понятие
философии.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

КРИТИКО-

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ОБСУЖДЕНИЕ НЕКОТОРЫХ ТРАДИЦИОННЫХ ТЕЗИСОВ О БЫТИИ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Тезис Канта: бытие не есть
реальный предикат

§ 7. Содержание тезиса Канта

Кант разъясняет свой тезис «бытие не есть реальный предикат» в двух местах. Во-первых, в одном небольшом сочинении «Единственно возможное основание доказательства существования (Dasein) Бога» (1763).

Это сочинение относится к так называемому докритическому периоду, т. е. ко времени до «Критики чистого разума» (1781). Оно распадается на два раздела. Наш тезис рассматривается в первом разделе, в котором разъясняются основополагающие вопросы. Этот раздел расчленяется на четыре исследования. Первое: «О существовании вообще», второе: «О внутренней возможности, поскольку она предполагает существование», третье: «О безусловно необходимом существовании», четвертое: «Основание доказательства существования Бога».

Впоследствии Кант разбирает этот тезис в своей «Критике чистого разума» (1781, второе издание 1787), а именно — в «Трансцендентальной логике». Мы цитируем в дальнейшем [«Критику чистого разума»] по второму изданию (В). «Трансцендентальная логика», или, как мы могли бы еще сказать, онтология природы, распадается на два отдела: «Трансцендентальную аналитику» и «Трансцендентальную диалектику». В рамках этой последней — во второй книге, третьей главе, четвертой секции (В 620 ff.) — Кант вновь останавливается на тезисе, который

он разбирал в «Основании доказательства». Секция озаглавлена «О невозможности онтологического доказательства существования Бога».

В обоих местах — в «Основании доказательства» и в «Критике» — тезис обсуждается в одном и том же духе. Для целей нашего изложения, которое мы в соответствии с нашими намерениями проводим подробно, необходимо соотноситься с обоими сочинениями. При этом мы ссылаемся [на эти сочинения] посредством сокращений — «Основание» и «Критика»; первое цитируется по изданию Эрнста Кассирера. Прежде чем разбирать

содержание тезиса Канта, наметим коротко содержательный контекст, в котором этот тезис разъясняется в обоих указанных местах.

Но прежде необходимо одно общее терминологическое замечание. Кант говорит, как показывает заголовок «Основания», о доказательстве *существования* (*Dasein*) Бога. Точно так же он говорит и о *существовании* (*Dasein*) вещей вне нас, о *существовании* природы. Это понятие существования у Канта соответствует схоластическому термину *existentia*. Поэтому Кант часто употребляет вместо «*Dasein*» выражение

«Existenz», «Wirklichkeit» —
«действительность». Наше
употребление терминов по
сравнению с этим — иное, и оно, как
окажется, содержательно
обосновано. То, что Кант называет
существованием (Dasein),
экзистенцией (Existenz), а схоластика
- existentia, мы обозначаем
терминологически выражением
«*бытие-в-наличии*» (Vorhandensein)
или «*наличие*» (Vorhandensein). Это
— заголовок для способа бытия
природной вещи в самом широком
смысле. Выбор такого выражения
должен быть оправдан по ходу наших
лекций на основании

специфического смысла того способа быть, к которому отсылают эти выражения «наличное», «наличие». Гуссерль в своей терминологии примыкает к Канту и, стало быть, употребляет понятие существования (Dasein) в смысле бытия-в-наличии. Но для нас слово Dasein обозначает, напротив, не способ бытия природной вещи, как у Канта. Оно вообще обозначает не способ быть, а определенное сущее, которое есть мы сами, *человеческое Dasein*. Мы всегда — некоторое Dasein. Это сущее, Dasein, как и всякое другое, имеет специфический способ быть. Способ бытия Dasein мы определяем

терминологически как экзистенцию (Existenz). При этом следует заметить, что экзистенция или выражение «Dasein экзистирует», не есть *исключительно* определение вида бытия (Seinsart), присущего нам самим. Мы научимся распознавать три значения, которые, так или иначе, в некотором специфическом смысле коренятся в экзистенции. Для Канта и схоластики Existenz есть способ бытия природной вещи, для нас, напротив,— способ бытия Dasein. В соответствии с этим можно сказать, например: [физическое] тело никогда не экзистирует (existiert nie), но имеется в наличии. Наоборот,

Dasein, т. е. мы сами, никогда не наличны, но Dasein существует. Однако и Dasein как существующее, и [физическое] тело как наличное всякий раз сущи. В соответствии со сказанным не всякое сущее налично, но не всякое не-наличное тем самым уже — не-сущее, ведь оно (не-наличное) может существовать или, как мы еще увидим, постоянно пребывать (bestehen), или обладать каким-нибудь иным способом бытия.

От кантова понятия Dasein или Existenz (что для нас равняется бытию в наличии) как обозначающего способ бытия вещи следует отчетливо отличать кантово,

соотв., схоластическое понятие *Realität* (реальность). Это выражение означает и у Канта, и в схоластике, к которой Кант примыкает, совсем не то, что сегодня повсеместно понимают под реальностью, когда говорят, например, о реальности внешнего мира. В сегодняшнем словоупотреблении реальность означает то же, что и действительность, экзистенция или существование (Dasein) в смысле бытия-в-наличии. Кантово понятие реальности, как мы увидим, совершенно иное. От его понимания зависит понимание тезиса: бытие не

есть реальный предикат.

Прежде чем мы займемся интерпретацией этого тезиса, следует коротко обозначить тот содержательный контекст, в котором он возникает. Этот контекст бросается в глаза уже в заглавии первого названного сочинения, но также и в заголовке соответствующей секции «Критики чистого разума». Речь идет о доказательстве существования, экзистенции, действительности или, как мы говорим, наличия Бога. Мы сталкиваемся здесь с тем очевидным положением вещей, что Кант там, где он имеет дело с познаваемостью

некоего совершенно определенного, выделенного сущего — Бога, занят разъяснением самого общего понятия бытия. Но для того, кто знает историю философии (онтологии), такое положение вещей нимало не удивительно, ведь оно показывает, насколько непосредственно Кант примыкает к великой традиции античной и схоластической онтологии. Бог — высшее сущее, *summum ens*, совершеннейшее сущее, *ens perfectissimum*. То, что *есть* совершеннейшим образом, очевидно, лучше всего приспособлено для того, чтобы служить образцовым сущим, с

которого считается общая идея бытия. Бог не только основной онтологический образец, для бытия сущего, но одновременно и первооснова всего сущего. Бытие небожественного, т.е. тварного, сущего нужно понимать из бытия высшего сущего. Поэтому совершенно неслучайно, что наука о бытии некоторым преимущественным образом ориентирована на сущее qua Бог.

Это заходит так далеко, что уже Аристотель называл первую философию, πρῶτη φιλοσοφία, богословием, θεολογία [\[16\]](#). Здесь следует заметить, что такое

понимание богословия не имеет ничего общего с нынешним пониманием христианского богословия как позитивной науки. Собственно, общее здесь только слово. Эта ориентация онтологии на идею Бога имела для последующей истории онтологии и ее судьбы решающее значение. О правомерности такой ориентации мы здесь поначалу судить не будем. Достаточно пока заметить, что если Кант разъясняет понятие бытия, соотв.,— существования, в связи с возможностью познания Бога, то в таком положении дел нет ничего из ряда вон выходящего. Точнее, у Канта

речь идет об онтологическом доказательстве бытия Божия (der ontologische Gottesbeweis), им самим впервые так обозначенном. Здесь обнаруживается одно примечательное обстоятельство, с которым мы постоянно сталкиваемся в философии Канта и философии после Канта, особенно у Гегеля: проблема бытия вообще теснейшим образом связывается с проблемой Бога, с определением его сущности и доказательством существования (Existenz). На чем основывается эта примечательная взаимосвязь, которая поначалу совсем не очевидна, мы здесь объяснить не можем; это

потребовало бы от нас объяснения оснований античной философии и метафизики. Такое положение дел сохраняется и у Канта, и оно служит доказательством, хоть поначалу и совершенно внешним, того, что кантова постановка вопроса все еще целиком движется по путям традиционной метафизики. Кант занимается в упомянутых отрывках возможностью онтологического доказательства [бытия] Божия. Это доказательство обладает той особенностью, что оно пытается из *понятия* Бога вывести его существование (Dasein), т. е. экзистенцию (Existenz).

Философская наука, которая стремится, согласно мнению Канта, исходя из одних только понятий, догматически решить нечто относительно сущего, это — онтология или, говоря традиционно, метафизика. Поэтому Кант называет доказательство, опирающееся на понятие Бога, онтологическим доказательством, причем здесь онтологическое означает то же самое, что и догматическое, метафизическое. Сам Кант не отрицает возможности метафизики, но ищет именно научную метафизику, научную онтологию, идею которой он определяет как

систему трансцендентальной философии.

Онтологическое доказательство бытия Божия достаточно старо. Его возводят обычно к Ансельму Кентерберийскому (1033 — 1109). Ансельм представил свое доказательство в небольшом сочинении «Proslogium seu alloquium de Dei existentia». В главе III представлено подлинное ядро доказательства: «Proslogium de Dei existentia». Чаше в литературе это доказательство называют схоластическим доказательством бытия Божия. Сам термин неудачен, поскольку как раз средневековая

схоластика оспаривала убедительность и основательность этого доказательства. Не только Кант, но, прежде всего Фома Аквинский опровергал убедительность такого доказательства, в то время как Бонавентура и Дунс Скот его допускали. Однако кантово опровержение возможности онтологического доказательства бытия Божия гораздо радикальнее и основательнее того, что дает Фома.

Характерная черта упомянутого доказательства заключается в том, что из понятия Бога заключают о его существовании. В понятии или идее Бога заключено определение,

состоящее в том, что он есть
совершеннейшее сущее, ens
perfectissimum. Совершеннейшее
сущее — это такое сущее, которому
не может недоставать каких-то
возможных позитивных
определенностей и которому,
наоборот, любая позитивная
определенность присуща бесконечно
совершенным образом. Самое
совершенное сущее, в качестве
которого мы мыслим Бога, не может
не иметь какого-либо позитивного
определения. Любой изъян или
недостача для этого сущего, согласно
его понятию, исключены.
Совершенству совершеннейшего

сущего принадлежит, очевидно, и даже прежде всего остального, то, что таковое сущее *есть*, т.е. его существование (экзистенция). Если Бог не существует, то он не есть то, что он есть согласно своей сущности в качестве совершеннейшего существа. Из понятия Бога вытекает: Бог существует. Доказательство гласит: если Бог мыслится согласно своей сущности, т. е. своему понятию, тогда заодно должно мыслиться и его существование. Тут же неизбежно возникает такой вопрос: если мы должны *мыслить* Бога как существующего, то вытекает ли отсюда его существование? Здесь

не следует вдаваться в происхождение этого доказательства, след которого ведет от Ансельма назад к Боэцию и Дионисию Ареопагиту. т. е. — в неоплатонизм, а также [не следует вдаваться] в различные его видоизменения и различные точки зрения на его счет в истории философии. Мы хотим только мимоходом упомянуть точку зрения Фомы Аквинского, поскольку она подходит нам в качестве фона, по отношению к которому кантово опровержение предстает особенно отчетливо.

Фома Аквинский разбирает и критикует возможность

онтологического доказательства бытия Божия (которое он еще так не называет) и подвергает его критике в четырех местах: во-первых, в «Комментарии на сентенции Петра Ломбардского» I, dist. 3, qu. 1, art. 2 ad 4; во-вторых, в «Summa theologia» I, qu. 2, art. 1; в-третьих, в «Summa contra gentiles» I, cap. 10 — 11; в-четвертых, в «De veritate» qu. 10, art. 12. Последнее разъяснение наиболее прозрачно. В этом месте Фома поднимает вопрос: *utrum deum esse sit per se notum menti humanae, sicut prima principia demonstrationis, quae non possunt cogitari non esse*; «известен ли Бог человеческому рассудку

посредством самого себя и в самом себе так же, как первые основоположения доказательства [— закон тождества и закон противоречия —] [\[17\]](#) , которые нельзя мыслить как не-сущие». Фома спрашивает: Знаем ли мы при помощи понятия Бога, согласно которому он не может не существовать, о его существовании? В разделе 10 это звучит так: *Ad hoc autem quod sit per se notum, oportet quod nobis sit cognita ratio subjecti in qua concluditur praedicatum.* В разъяснении Фомы тоже встречается слово «предикат», как и в тезисе Канта — «бытие не есть реальный

предикат»: «Чтобы нечто было известно само по себе, понятно из самого себя, требуется, чтобы предикат, который высказывается о рассматриваемом сущем, был *de ratione subjecti*, о понятии субъекта». Ratio означает не что иное как *essentia*, *natura* или, как мы еще увидим позже, - реальность. Именно в этом случае субъект нельзя мыслить, не мысля при этом того, что показывает себя в предикате. Но чтобы у нас было такое знание (его Кант позже назовет аналитическим), т. е. чтобы мы могли из сущности некоторой вещи непосредственно извлечь ее определения, необходимо,

чтобы нам было известно понятие вещи, ratio subjecti. Для доказательства бытия Божия это означает: нам должно быть известно понятие Бога, т. е. полностью его сущность. Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse non est per se notum, sed indiget demonstratione. Ideo nobis necessarium est, ad hoc cognoscendum, demonstrationes habere ex effectibus sumptas: Но поскольку нам неизвестна quidditas, то, что *есть* Бог, его чтойность, его сущность, поскольку для нашего взгляда Бог в своей сущности непроницаем, но требует удостоверения на основании

опыта сотворенного им, для доказательства существования Бога из его понятия не хватает достаточно обоснованной отправной точки, а именно, самого понятия.

Согласно Фоме онтологическое доказательство бытия Божия невозможно потому, что мы не в состоянии, исходя из себя самих, выявить чистое понятие Бога, чтобы вывести отсюда необходимость его существования. Мы увидим, что Кант принимается за критику доказательства бытия Божия в другом месте и что при этом он действительно ухватывает собственно нерв этого

доказательства и тем самым впервые по-настоящему лишает его точки опоры.

Чтобы отчетливее увидеть то место, в котором Кант принимается за критику онтологического доказательства, мы хотим придать [рассуждению] формальный вид силлогизма.

Б о льшая посылка [\[18\]](#) : Бог согласно своему понятию есть совершенное существо.

Меньшая посылка: Понятию совершенного существа принадлежит существование.

Заключение: Следовательно, Бог существует.

Итак, Кант не оспаривает ни то, что Бог, согласно своему понятию, есть совершенное существо, ни то, что он существует. С точки зрения формы силлогизма это означает, что для Канта остается в силе б о льшая посылка и заключение. Если он, тем не менее, атакует доказательство, то атака эта может метить только в меньшую посылку, в которой утверждается: понятие совершенного существа принадлежит экзистенция, существование. Тезис Канта, феноменологическая интерпретация которого составляет наш предмет, есть не что иное, как основательное опровержение

ВОЗМОЖНОСТИ ВЫСКАЗЫВАНИЯ,
зафиксированного в качестве
меньшей посылки онтологического
доказательства бытия Божия. Тезис
Канта: бытие, соответственно,—
существование, не есть реальный
предикат, не только утверждает, что
понятию совершенного существа не
может принадлежать существование,
соответственно, что мы не можем
знать о существовании как
принадлежащем этому понятию
(Фома), но идет гораздо дальше.
Тезис утверждает
основополагающую вещь: нечто
такое, как существование, вообще не
относится к определенности

понятия.

В первую очередь следует показать, как Кант обосновывает свой тезис. На этом пути само собой станет понятно, как он разъясняет понятие экзистенции (Existenz) и существования (Dasein), т. е. в нашем смысле,— понятие наличия (Vorhandenheit).

Первый отдел «Основания» распадается на четыре исследования, первое из которых имеет дело с существованием вообще. В этом исследовании обсуждаются три тезиса или вопроса: во-первых, «существование (Dasein) не есть предикат или детерминация какой-

либо вещи»; во-вторых, «существование есть абсолютное полагание некоторой вещи, и поэтому оно отличается от любого предиката, который как таковой устанавливается (полагается) только относительным образом в некоторой другой вещи»; в-третьих, «могу ли я в самом деле, сказать, что в существовании заключено больше, чем в голой возможности?».

Первое положение — «Существование (Dasein) не есть предикат или детерминация какой-либо вещи» — представляет собой негативную характеристику сути существования. Второе положение

определяет онтологический смысл существования позитивно: существование равно абсолютному полаганию. Названный третьим вопрос выражает некоторую позицию в отношении господствующего во времена Канта объяснения понятия существования, как оно было дано Вольфом и его школой. Согласно этому объяснению существование (Dasein), т. е. экзистенция, означает complementum possibilitatis, действительность некоторой вещи. Соответственно, ее существование, ее экзистенция есть дополнение ее возможности.

Более сжатое обсуждение этого

же тезиса мы находим в «Критике чистого разума» [\[19\]](#) . Первое положение из «Основания доказательства» совпадает с тем положением «Критики», которое мы выбрали в качестве формулировки первого тезиса, и целиком оно звучит так: «Бытие, очевидно, не есть реальный предикат, т. е. понятие чего-то, что могло бы присоединяться к понятию некоторой вещи». За этим положением следует другое, определяющее суть существования или экзистенции позитивно и, точно так же, совпадающее со вторым положением «Основания

доказательства»: бытие «есть чистое полагание (Position) некоторой вещи или заданных определений самих по себе». Между бытием вообще и существованием (Dasein) Кант поначалу не делает различия.

Что означает *негативный тезис*, «бытие не есть реальный предикат» или, как Кант еще говорит, вообще не есть предикат некоторой вещи? «Бытие не есть *реальный* предикат» означает, что оно не есть предикат некоторой *res*. Оно вообще не есть предикат, но чистое полагание. Можем ли мы сказать, что экзистенция или существование вообще не есть предикат? Предикат

означает высказанное в высказывании (суждении). Но ведь существование становится высказанным, когда я говорю: «Бог существует» или, если использовать нашу терминологию, когда я говорю: «Гора имеется (или - есть) в наличии». Ведь здесь высказаны бытие-в-наличии и существование (Existieren). Кажется, что это так, и сам Кант подчеркивает: «Это предложение ['существование вообще не есть реальный предикат некоторой вещи'] кажется диковинным и бессмысленным, однако оно несомненно достоверно» [\[20\]](#) .

Как нам быть с вопросом, высказывается ли экзистенция или нет, предикат она или нет? Как Кант определяет суть предикации? Формальное понятие высказывания есть, согласно Канту, связывание чего-то с чем-то. Основная деятельность рассудка, по Канту, состоит в «я связываю». Эта характеристика высказывания есть чисто формальное его определение, или, как еще говорит Кант, формально-логическая характеристика, в которой отвлекаются от того, *что* есть это [«что-то»], которое связывается с другим [«чем-то»]. Каждый предикат

— всякий раз нечто определенное, материальное. Формальная логика тематизирует только форму предикации вообще, отношение, связь, разделение. В ней, как мы говорим, отвлекаются от содержательности предиката, а равно и субъекта. Это — логическая характеристика высказывания, принимающая во внимание только его пустейшую форму, т. е. [описывающая его] формально — как отношение чего-то к чему-то, как связь одного и другого.

Если мы, таким образом, ориентируемся на формально-логическое понятие предиката,

предикации, то мы не можем еще решить, служит ли экзистенция (Existenz) и существование (Dasein) — предикатом или нет. Ведь экзистенция, существование имеет определенное содержание, говорит нечто. Поэтому нужно спрашивать точнее: представляет ли собой экзистенция, существование реальный предикат, или, как коротко говорит Кант, реальное *определение*? Определение, говорит он, есть некоторый предикат, который привходит к понятию субъекта, выходя за *его рамки* и расширяя его. Определение, предикат не должны заранее содержаться в понятии

[субъекта]. Определение есть реальный предикат, расширяющий вещь, res, в ее содержании. Это понятие реального и реальности нужно удерживать с самого начала, если мы хотим правильно понять тезис Канта: «существование не есть реальный предикат», т. е. не есть определение вещного содержания некоторой вещи. Понятие реального и реальности у Канта не имеет того значения, которое сегодня в него вкладывают, когда говорят о реальности внешнего мира или о теоретико-познавательном реализме. Реальность означает не то же самое, что действительность, соотв.,—

существование, экзистенция или наличие. Реальность не тождественна существованию, хотя Кант и употребляет выражение «объективная реальность» в том же смысле, что и существование.

Кантово значение выражения «реальность» соответствует словесному смыслу термина. Кант перевел однажды «реальность» очень метко как «вещность», «вещная определенность» [\[21\]](#) . Реальное — это то, что принадлежит *res*. Когда Кант говорит об *omnitude realitatis*, о совокупности реального, он имеет в виду не совокупность действительно наличного, но, наоборот, именно

совокупность определенностей
вещи, возможных вещных
содержаний, сущностей, *возможных*
вещей. Realitas, тем самым,
равнозначна выражению Лейбница
«possibilitas», возможность.
Реальности суть смысловые
содержания (Wasgehalte) возможных
вещей вообще, независимо от того, в
самом ли деле они «реальны» в
нашем теперешнем понимании.
Понятие реальности равнозначно
понятию платоновой *ἰδέα*, это то в
сущем, что подразумевается в
вопросе: *τι ἐστί, что* есть сущее?
Ответ на этот вопрос говорит, что
есть вещь, предоставляет мне

смысловое содержание, которое схоластика обозначала как *res*. Терминология Канта непосредственно восходит к словоупотреблению Баумгартена, ученика Вольфа. Кант много раз читал свои лекции, основываясь на компендиуме метафизики, т. е. онтологии, Баумгартена и, соответственно, черпал оттуда свою терминологию.

Обсуждая тезис Канта и, вообще, занимаясь Кантом, мы не должны бояться терминологических разъяснений и той особой обстоятельности, которая с ними связана. Ведь именно у Канта

понятия отчетливо очерчены и определены с такой остротой, которой философия не достигала ни до него, ни после него, что, впрочем, не означает, что содержание понятий и то, что при этом имеется в виду, во всех отношениях коренным образом соответствует интерпретации. Как раз в связи с выражением «реальность» невозможно понять тезис Канта и его позицию, если не выяснить терминологического смысла этого выражения, восходящего к схоластике и античности. Непосредственный источник этого термина — Баумгартен, позиция которого была

определена не только Декартом и Лейбницем, но прямо восходит к схоластике. Принимая во внимание и другие проблемы, которые станут нашей темой в этих лекциях, мы должны рассмотреть упомянутую связь Канта с Баумгартеном.

Баумгартен говорит в параграфах, в которых он определяет *ens*, сущее вообще: *Quod aut ponitur esse A, aut ponitur non esse A, determinatur* [\[22\]](#), «когда полагают, что нечто есть А, или когда полагают, что нечто есть не-А, тогда это нечто определяют». Так положенное А есть *determinatio*. Кант говорит об определении, которое

привходит к «что» некоторой вещи, к res. Определение, determinatio, подразумевает нечто такое, что определяет некоторую вещь, [т. е. подразумевает] реальный предикат. Поэтому Баумгартен говорит: Quae determinando ponuntur in aliquo, (notae et praedicata) sunt determinationes [\[23\]](#), «то, что полагается в некоторой вещи как способ ее определять (признаки и предикаты),— суть определения». Когда Кант использует выражение: «существование не есть определение», то это выражение вовсе не произвольно, но терминологически очерчено, [и отсылает к] determinatio.

Определения, *determinationes*, могут быть двоякими. *Altera positiva, et affirmativa, quae si vere sit, est realitas, altera negativa, quae si vere sit, est negatio* [24] », «То определяющее, которое полагает позитивно, соотв., аффирмативно, утвердительно, представляет собой, коль скоро это утверждение правомерно (*rechtmäßig*), реальность; другое, отрицающее определение представляет собой, коль скоро оно правомерно, негацию». Реальность есть, тем самым, правомерное, присущее самой вещи, *res*, ее понятию, содержательное, реальное определение, *determinatio*.

Противоположностью реальности служит негация.

Кант присоединяется к такому определению понятий не только в докритический период, но и в «Критике чистого разума». Так, говоря о понятии вещи, он добавляет в скобках: «реального», что не означает «действительного» [\[25\]](#) . Ведь реальность подразумевает утвердительно положенный сожержательный предикат. Каждый предикат — по сути реальный предикат. Поэтому тезис Канта звучит так: бытие не есть реальный предикат, т. е. — вообще не предикат некоторой вещи. Кант выводит

таблицу категорий, в которую включена реальность, но также и существование (Dasein) или экзистенция, из таблицы суждений. Суждение с формальной точки зрения есть связь субъекта и предиката. Всякое связывание или объединение осуществляется всегда по отношению к некоторому возможному единству. Во всяком объединении угадывается идея некоторого единства, даже если сама она не улавливается тематически. Различные возможные формы единства, угадываемого в суждении, а это значит — в объединении, эти возможные аспекты (Hinblicke) или

их содержание (Hinblicksgehalte), которые служат основанием для связывания в суждении, суть категории. Таково логическое понятие категории у Канта, и оно возникает из чисто феноменологического анализа, если только вникнуть в смысл того, что Кант имеет в виду. Категория не есть нечто наподобие чистой формы, при помощи которой лепят вещь из данной наперед материи. Категории — это то, что предстает как идея единства, когда принимают во внимание объединение, это возможные формы единства связывания. Если мне дана таблица

суждений, т.е. возможных форм объединения, то я могу вычитать из этой таблицы идею единства, всякий раз уже заранее предположенную в каждой форме суждения, т. е. я могу дедуцировать из нее таблицу категорий. При этом Кант исходит из предположения, что таблица суждений сама по себе достоверна и имеет силу, что, разумеется, спорно. Категории суть формы единства возможного объединения в суждении. К этим формам единства относятся как реальность, так и существование. Мы можем ясно усмотреть различие этих двух категорий из того обстоятельства,

что они принадлежат различным классам категорий. Реальность принадлежит категориям качества. Экзистенция (существование, действительность), в отличие от этого, - категориям модальности. При помощи [термина] «качество» Кант обозначает такой характер суждения, который уведомляет, прилагается ли к субъекту некоторый предикат, т. е. утверждается ли он о субъекте или ему противопоставляется, т. е. отрицается. Реальность есть, тем самым, форма единства утвердительного, аффирмативного, полагающего суждения. Это в точности то определение, которое

дает реальности Баумгартен. Экзистенция (существование, действительность), напротив, относится к классу категорий модальности. Модальность говорит о том, какую позицию занимает познающий субъект по отношению к тому, о чем судит суждение. Понятие, противоположное существованию, экзистенции, действительности — не негация, как в случае реальности, а возможность или же необходимость. Существование как категория соответствует ассерторическим, т. е. просто утверждающим суждениям, независимо от того, положительные

они или отрицательные. Реальность фигурирует в установленном значении вещного содержания также и в определении, которое традиционная онтология часто применяет к Богу: *ens realissimum*, или как постоянно говорит Кант: самое реальное существо. Это выражение не означает чего-то действительного, которому принадлежит высшая степень действительности, но сущность (существо) с наиболее богатым содержанием, существо, которому не может не доставать какой-либо позитивной реальности, содержательного определения, или в

формулировке Ансельма Кентерберийского: *aliquid quo majus cogitari non potest* [\[26\]](#) .

От этого понятия реальности следует отличать кантово понятие *объективной реальности*, которое равнозначно действительности. Объективная реальность означает такую вещьность, которая исполняется (*sich erfüllt*) в мыслимом в ней предмете или объекте, т.е. такую вещьность, которая может быть удостоверена данным в опыте сущим как действительным. Кант говорит в связи с объективной реальностью и реальностью вообще: «Что касается реальности, то, само собой

разумеется, таковую недопустимо мыслить *in concreto*, не призвав на помощь опыт, поскольку она восходит к ощущению как материи опыта, а не касается формы отношения, по поводу которой на худой конец можно было бы пускаться в выдумки» [\[27\]](#) . Кант отделяет здесь объективную реальность как действительность от возможности. Когда я измышляю некую возможную вещь, сочиняю ее, то я вращаюсь в области чисто содержательных отношений этой представляемой вещи, без того, чтобы мыслить ее как действительную, наличную. Такое

использование термина «реальность» мы находим и раньше, у Декарта. Декарт говорит, например: *error*, заблуждение, вообще, все недостойное, *malum*, *non esse quid reale*, не есть нечто реальное [\[28\]](#) . Это не значит, что в действительности нет никакого заблуждения; заблуждение есть нечто вполне действительное, но всякое зло, как и всякая несправедливость, не есть *res* в том смысле, что оно не имеет в себе никакого самостоятельного содержания. Это содержание всегда получается лишь посредством отрицания добра и *есть* только в этом смысле. Точно так же,

когда Декарт, доказывая существование Бога в третьей *медитации*, говорит о *realitas objectiva* и *realitas actualis*, то и здесь он понимает реальность в названном смысле вещности; для схоластов это означало то же, что и *quidditas*. *Realitas objectiva* здесь не тождественна кантовой объективной реальности, но представляет собой как раз ее противоположность. *Realitas objectiva* означает у Декарта, согласно схоластическому словоупотреблению, нечто объективируемое, что может предстать мне в чистом представлении как чтойность или сущность

некоторой вещи. *Realitas objectiva* тождественна возможности. Напротив, понятию объективной реальности, как его употребляет Кант, соответствует картезианское и схоластическое понятие *realitas actualis*: такое «что», которое осуществлено в действительности (*actu*). Это примечательное различие между картезианским понятием *realitas objectiva*, как бы субъективно представленной возможности, и кантовым понятием объективной реальности, т. е. самого по себе сущего, связано с тем обстоятельством, что за время, прошедшее от Декарта до Канта,

понятие объективного превратилось в точности в свою противоположность. Объективное, т.е. только мне против-лежащее, насупротив-лежащее, есть, говоря языком Канта и современным языком, нечто субъективное. То же, что Кант называет субъективным, для схоластики в соответствии с прямым смыслом слова «субъект» есть нечто лежащее-в-основе, подлежащее, ὑποκειμενον, объективное.

Кант говорит, что существование не есть реальность. Это означает, что оно несть содержательное определение, относящееся к понятию некоторой вещи, или, как

он коротко говорит: не есть предикат самой вещи [\[29\]](#) . «Сто действительных талеров содержат в себе ничуть не больше, чем сто возможных» [\[30\]](#) . Сто возможных талеров и сто действительных талеров не различаются в своей реальности. Все превратится в совершенную путаницу, если мы не будем здесь удерживать точный смысл понятия «реальность» у Канта, а станем перетолковывать его на современный лад, в значении действительного. В этом случае хочется сказать: сто возможных талеров и сто действительных талеров с точки зрения реальности

несомненно различны; ведь действительные именно действительны, а возможные никакой реальностью в не-кантовом значении не обладают. Кант говорит, напротив, в согласии со своей терминологией: сто возможных талеров и сто действительных талеров не различаются в смысле своей *реальности*. Смысловое содержание (Wasgehalt) понятия «сто возможных талеров» совпадает со смысловым содержанием понятия «сто действительных талеров». В понятии «сто действительных талеров» мыслится ничуть не больше талеров, никоим образом не более

высокая реальность, но ровно столько же. Возможное останется тем же самым по своему смысловому содержанию, стань оно действительным. Смысловое содержание, реальность того и другого должны быть одним и тем же. «Итак, если я мыслю вещь посредством каких угодно предикатов и какого угодно их числа (даже всесторонне ее определяя), то, от того, что я добавлю к этому, что эта вещь *есть* [существует [\[31\]](#)], к самой вещи [к *res* [\[32\]](#)] ничего не прибавится. Ведь в противном случае существовало бы не в точности то же самое, но больше того, что я мыслил

в понятии, и я не мог бы сказать, что существует именно предмет моего понятия» [\[33\]](#) .

С другой стороны, имеет силу такое положение дел, что слово «существует» — вещь существует — в привычном словоупотреблении представляет собой предикат [\[34\]](#) . Более того, выражение «есть» в самом широком смысле заключено в каждой предикации, даже если то, о чем я сужу и относительно чего я предикцирую, не положено мною в качестве существующего, например, когда я говорю: «тело есть по своей сути нечто протяженное», независимо от того существует тело

или нет. Здесь я тоже использую «есть», «есть» в смысле копулы. Такое [копулятивное] «есть» отлично от «есть» в предложении: «Бог есть», т. е. «Бог существует». Таким образом, бытие как копулу, как понятие связи, с одной стороны, и бытие в смысле существования, экзистенции, с другой стороны, следует различать.

Как объясняет Кант это различие? Если бытие, соотв.,— существование, не есть реальный предикат, то как можно *определить бытие позитивно* и чем отличается от понятия бытия вообще понятие существования, наличия? Кант

говорит: «Понятие позиции (Position) или полагания совершенно просто и совпадает с понятием бытия вообще. Далее, нечто может мыслиться как положенное всего лишь (bloß) относительным образом или, точнее, — как отношение (respectus logicus) чего-то, понятого в качестве признака некоторой вещи к самой этой вещи, и тогда бытие, т. е. полагание этого отношения [А есть В], есть не что иное, как понятие связи в суждении. Но если рассматривается не просто это отношение [т. е. если бытие и 'есть' употребляется не просто в смысле копулы — А есть В], но вещь,

положенная в себе и для себя, то бытие здесь — то же самое, что существование [т.е. наличие]» [\[35\]](#) . Существование «отличается, тем самым, от любого предиката, который только относительным образом полагается в некоторой вещи» [\[36\]](#) . Бытие вообще совпадает с полаганием (позицией) вообще. В этом смысле Кант говорит просто о полаганиях (реальностях) некоторой вещи, которые образуют ее понятие, т. е. ее возможность, и которые не должны вступать друг с другом в противоречие, поскольку принцип противоречия (отсутствия противоречия) представляет собой

критерий логической возможности [37]. Каждый предикат, согласно своему понятию, полагается всякий раз относительным образом. Если же я, напротив, говорю: «Нечто существует (ist da), экзистирует (existiert)».то в этом полагании я не вступаю в отношение с некоторой иной вещью или иной определенностью вещи, с некоторой иной реальностью, но полагаю вещь безотносительно, т.е. полагаю здесь помимо всякого отношения, не релятивно, но абсолютно. В высказывании: «А существует, А имеется в наличии» заключается абсолютное полагание. С бытием в

смысле «простого полагания» (бытие чем-то) нельзя смешивать бытие qua существование. Если в «Основании» (с. 77) Кант характеризует существование как абсолютное полагание, то в «Критике» он говорит: «Оно [sc., бытие, das Sein] есть просто (bloß) полагание вещи или данных ее определений самих по себе. В логическом употреблении оно есть лишь копула (связка) некоторого суждения» [\[38\]](#). Существование не есть «простое полагание»; если Кант говорит, оно — «*просто* полагание», то это ограничение имеет силу только в том смысле, что существование не есть

реальный предикат. «Просто» в этом контексте имеет значение «не относительно». Бытие не есть реальный предикат ни в значении «простого полагания», ни в значении «абсолютного полагания». Что означает бытие как полагание, Кант разъясняет в упомянутых местах только в отношении бытия qua существования. Он растолковывает понятие абсолютного полагания в меру его связи с проблемой доказательства существования Бога.

Нам необходимо удерживать предварительную интерпретацию бытия как «простого полагания» и существования как «абсолютного

полагания». В цитате из Баумгартена нам также встретилось выражение *ponitur*, полагание. Ведь и реальное, т. е. чистое «что» некоторой вещи в ее чистом представлении, в определенном смысле полагается в себе самом. Но это полагание есть просто полагание возможного, «простое полагание». Кант говорит в одном месте: «в то время как возможность есть просто некое полагание вещи в отношении к рассудку... действительность есть вместе с тем связь ее с восприятием» [\[39\]](#) . Действительность, существование есть абсолютное полагание. «Положение: Бог есть

всемогущее [существо], включает в себя два понятия, которые имеют свои объекты: Бог и всемогущество; словечко 'есть' не есть, в добавление к этому, еще один предикат, оно только полагает предикат *в отношении к субъекту*» [\[40\]](#) . При таком полагании [посредством] «есть», при такой простой позиции, об экзистенции ничего не высказывается. Кант говорит: «Поэтому это бытие [как копула] совершенно правильно используется даже [для обозначения] таких связей [вещей], которые в отношении друг к другу образуют бессмыслицу» [\[41\]](#) , как если я говорю, например: «Круг

(есть) четырехугольный». «Если я теперь возьму субъект (Бог) со всеми его предикатами (к которым относится также и всемогущество) и скажу: 'Бог есть' или 'Есть некий Бог', то я не добавляю никакого нового предиката к понятию Бога, но только полагаю субъект сам по себе со всеми его предикатами, и причем [теперь абсолютное полагание разъясняется точнее] как предмет [под этим Кант понимает действительно сущее] по отношению к моему понятию» [\[42\]](#) . Предмет, т. е. то действительно, существующее, что соответствует понятию, в высказывании «Бог существует»,

синтетически присоединяется к моему понятию [Бога], без того чтобы это последнее хоть сколько-нибудь расширялось благодаря бытию или существованию [Бога] помимо моего понятия. Отсюда вытекает следующее: в экзистенциальном высказывании «Бог существует», «А есть в наличии» заключается также, и при этом непосредственно, некоторый синтез, т. е. полагание (позиция) связи, только этот синтез имеет совершенно иной характер по сравнению с синтезом предикации: "А есть В". Синтез, заключенный в экзистенциальном высказывании,

касается не реальных определенностей вещи и их отношений; то, что полагается в экзистенциальном высказывании, и то, что прилагается, добавляется к голому представлению или понятию, есть «отношение действительной вещи ко мне самому». Связь, которая так полагается, есть связь целостного содержания понятия, его (понятия) полной реальности со своим предметом. Вещь, подразумеваемая в понятии, просто полагается в себе и для себя. Предикативный синтез движется в сфере содержательных связей. Экзистенциальный синтез

затрагивает целое этих
содержательных связей в их
отношении с предметом. Этот
последний (sc. предмет) просто
полагается. При экзистенциальном
полагании мы должны выйти за
пределы понятия. Связь понятия с
предметом, т. е. с действительным,
есть то, что синтетически
присоединяется к понятию.

Полагая действительную,
существующую вещь, я могу, согласно
Канту, задавать два [разных] вопроса:
Что положено и *как* это положено
[\[43\]](#). Ответ на вопрос, что положено,
звучит так: ничуть не больше, чем
при полагании некоторой возможной

вещи, и не что иное, как сама эта возможная вещь, что и показывает пример с талерами. Но я могу спросить также, *как* это положено. И тогда следует сказать: посредством действительности, конечно, положено нечто *большее* [\[44\]](#) . Кант так подводит итог этому различению: «В существующем положено ничуть не больше, чем в просто возможном (поскольку здесь речь идет о его предикатах), однако посредством чего-то существующего положено больше, чем посредством просто возможного: поскольку оно (существующее) также подразумевает абсолютную позицию (полагание)

самой вещи» [\[45\]](#) .

Тем самым понятие существования (Dasein) как абсолютного полагания Кантом разъяснено; соответственно, указано, из чего следует исходить, дабы объяснение чего-то такого, как существование или бытие, вообще стало возможным. Связь, положенная в абсолютной позиции (Position), есть отношение самого существующего предмета к своему понятию. Когда же, говорит Кант, «в привычном употреблении речи» существование выступает в качестве предиката, и, стало быть, налицо такое положение дел, которое

противоречит тезису Канта, [гласящему,] что существование не есть предикат, то в этом случае существование не столько предикат самой вещи, сколько, по Канту, предикат мысли, ближайшим образом возникающей по поводу вещи. «Например, морскому единорогу [\[46\]](#) присуще существование». Это означает, по Канту: «Представление морского единорога есть опытное понятие, т.е. представление существующей вещи» [\[47\]](#) . «Бог существует» должно означать, если говорить точнее: «Нечто существующее есть Бог» [\[48\]](#) . Преобразуя предложение, таким

образом, Кант хочет указать, что существование мыслится не в предикате, но в субъекте предложения.

Следствия применения этих разъяснений к онтологическому доказательству бытия Божия вытекают сами собой. Поскольку существование вообще не есть реальный предикат, т. е. по существу не может принадлежать понятию некоторой вещи, я никогда не могу, мысля чистое содержание понятия, лишь на этом основании удостовериться в существовании мыслимой в понятии вещи. Это означало бы, что я уже предполагаю

существование вещи до или наряду с ее понятием, но тогда это мнимое доказательство есть не что иное, как жалкая тавтология [\[49\]](#) .

Кант атакует меньшую посылку в онтологическом доказательстве: понятию Бога принадлежит существование. Он принимается за это предложение весьма основательно, говоря: экзистенция, существование вообще не относится к понятию вещи. Именно то, что Кант подвергает сомнению (что существование есть реальный предикат), для Фомы с очевидностью достоверно. Только Фома находит некое иное затруднение: мы не в

состоянии с достаточной степенью ясности усмотреть принадлежность экзистенции как предиката наряду с другими определениями сущности Бога, так чтобы извлечь отсюда доказательство действительного существования Бога. Томистское опровержение представляет собой опровержение, принимающее в расчет неспособность, конечность нашего рассудка, кантово же опровержение затрагивает основу того, на что притязает доказательство в своей меньшей посылке (а это точка опоры всякого силлогизма).

Нас интересует здесь не сама

проблема доказательства бытия Божия, но разъяснения Канта по поводу понятий бытия и существования: бытие равно полаганию, существование равно абсолютному полаганию. Мы не спрашиваем пока, состоятельна ли эта интерпретация смысла бытия и существования, но только, удовлетворительно ли данное Кантом объяснение понятия существования. Кант сам настойчиво утверждает в одном месте: «Это понятие [существования, экзистенции] настолько просто, что нам нечего сказать в его развитие, разве что призвать к осторожности:

существование нельзя путать с теми отношениями, в которые вступают вещи со своими признаками» [\[50\]](#) . Это может означать только одно: понятие бытия и существования следует оберегать от путаницы, т. е. оно очерчено негативно, позитивно же это понятие оказывается доступным прямо, в непосредственном понимании. Но для нас встает следующий вопрос: можем ли мы продвинуться в этом понимании бытия и существования, поначалу все еще придерживаясь направления, заданного Кантом: бытие равно полаганию; можем ли мы достичь большей ясности в

рамках самого кантова подхода? Можно ли показать, что кантово объяснение не достигает той степени ясности, на которую претендует? Не ведет ли, чего доброго, тезис «Бытие равно полаганию, существование равно абсолютному полаганию» в темноту?

§

8.

Феноменологический
анализ данного Кантом
объяснения понятия
бытия и
существования

а) Бытие (существование, экзистенция, наличие), абсолютное полагание и восприятие

Мы разобрались в содержании кантова тезиса. Он звучит так: существование не есть реальный предикат. Центральное место в разъяснении этого тезиса занимает очерчивание понятия реальности. Определение понятия реальности тем более необходимо, что сегодняшнее философское понимание соответствующего термина — иное по сравнению с тем, что было у Канта, а это последнее находится в согласии со всей предшествующей традицией.

Согласно [традиционному] понятию реальность означает то же самое, что вещьность. Реально то, что относится к некоторой *res*, вещи, к ее вещному содержанию. К вещи «дом» относятся фундамент, крыша, дверь, величина, протяженность, цвет, т. е. — реальные предикаты вещи или ее детерминации, реальные определения вещи «дом», независимо от того действительно ли он имеется в наличии или нет. Далее, Кант говорит: действительность действительного, существование существующего не есть реальный предикат, сто талеров не различаются по своему смысловому

содержанию (Wasgehalt), в зависимости от того, возможные это сто талеров или действительные. Действительность не затрагивает «что», реальность, но только «как» бытия. Тем не менее, мы говорим: «Дом существует» или, в нашей терминологии: «Дом есть в наличии». Мы приписываем этой вещи нечто такое, как существование. Возникает вопрос: Что это за определение такое — существование или действительность? Кант говорит в негативной форме: действительность не есть реальное определение. Как мы увидим позже, смысл этого

негативного положения таков: действительность (существование) сама не есть нечто действительное (существующее), бытие не есть нечто сущее.

Но как Кант определяет смысл существования, экзистенции, наличия положительно? Он отождествляет существование с абсолютным полаганием, а бытие - с полаганием вообще. Сам Кант предпринял это исследование с целью прояснить понятие существования (Existenz), имея в виду возможность онтологического доказательства бытия Божия. Когда он говорит: существование не есть

реальный предикат, тем самым он отвергает следующий возможный смысл меньшей посылки онтологического доказательства: сущности Бога, т. е. его реальности, принадлежит существование. Поскольку возможность [принять] эту меньшую посылку поколеблена в своей основе, то и все доказательство обнаруживает свою несостоятельность. Но нас здесь интересует не проблема онтологического доказательства бытия Божия, а проблема интерпретации бытия [вообще]. Мы спрашиваем: Как следует точнее понимать эту кантову

интерпретацию — бытие равно полаганию? Состоятельна ли она? Что требуется для более тщательного обоснования этой интерпретации? Мы попытаемся предложить феноменологический анализ объяснения понятий бытия и существования, данного Кантом.

Кажется, что нашей попытке проникнуть дальше в интерпретацию понятия бытия и, тем самым, разъяснить само кантово разъяснение противостоит одна методическая максима, которую сам Кант предпослал как раз своим разъяснениям понятия бытия. Кант, в противоположность преувеличенной

тяге к методичности, которая желает доказывать все, а в итоге не доказывает ничего, хочет сделать своим методическим принципом «осторожность» в разъяснении и разложении понятия, он отказывается решать с самого начала «с помощью формальных объяснений», «в чем состоит подробно определенное понятие существования (Existenz, Dasein)» [\[51\]](#) , но прежде желает обезопасить себя, установив, «что можно с достоверностью утверждать или отрицать по поводу предмета объяснения» [\[52\]](#) , «ведь что касается лестного представления, которому

поддаются некоторые люди, будто благодаря большей проницательности они смогут точнее, чем прочие, попасть в цель, то тут вполне понятно, что так всегда говорили и другие — те, кто хотел освободить нас от чужих заблуждений и обратить в свои собственные» [\[53\]](#) . Но Кант, тем не менее, не освобождает себя от задачи прояснить понятие существования. Он говорит, правда, с характерной для него церемонной обстоятельностью: «Я боюсь, как бы из-за пространного объяснения столь простой идеи [как идея бытия] меня не перестали понимать. Мне

следовало бы к тому же опасаться задеть чувствительность тех, кто сетует, прежде всего, на сухость изложения. Но хоть я и не считаю эту провинность чем-то пустячным, я должен на этот раз испросить на нее разрешения. Ведь, несмотря на то, что я столь же мало, как и любой другой, нахожу вкус в утонченной премудрости тех, кто без конца перегоняет, дистиллирует и очищает надежные и употребительные понятия в своих логических тиглях, покуда они, превратившись в пары или летучие соли, не улетучатся безвозвратно, предмет моего нынешнего рассмотрения все же

такого сорта, что здесь нужно либо полностью отказаться от требования какой бы то ни было доказательной достоверности, либо примириться с тем, что приходится разлагать свои понятия на мельчайшие атомы» [\[54\]](#) . Кант явно указывает на то, что наше познание в целом приводит в конечном итоге к некоторому неразложимому понятию. «Стоит только увидеть, что наше знание в целом, в конце концов, упирается в неразложимые понятия, как сразу становится понятно также и то, что должны иметься такие понятия, которые почти невозможно разложить, т. е. здесь признаки лишь

в самой незначительной степени яснее и проще, чем сама вещь. Именно так обстоят дела с нашим разъяснением существования. Я охотно признаю, что в результате этого разъяснения понятие разъясняемого становится более внятным лишь в самой малой степени. Впрочем, природа самого нашего предмета по отношению к способности рассудка также не допускает более высокой степени [отчетливости]» [\[55\]](#) . После этого признания Канта дело представляется так, будто нет никакой нужды продвигаться в объяснении бытия и существования

дальше характеристики бытия как полагания и существования как абсолютного полагания. Мы тоже не будем пытаться поначалу попасть в цель точнее, чем Кант. Более того, мы остаемся при кантовом объяснении, при том, куда оно попадает, и спрашиваем только, не допускает ли оно само, независимо от всяких посторонних мерок, на деле «большую степень» отчетливости.

Правда ли, что это объяснение — бытие равно полаганию — во всех отношениях ясно, как солнце? Оказываемся ли мы в результате сказанного при свете дня или в

темноте? Не расплывается ли все в полной неопределенности? Что означает полагание? Что, вообще, может означать это выражение? Мы попытаемся для начала получить разъяснения этого понятия от самого Канта, а затем спросим, прозрачны ли сами феномены, привлекаемые для объяснения, и верно ли, что само данное объяснение обосновано с точки зрения своей правомерности и своей необходимости.

Мы видели, что в опыте существующего (von Existierendem) всегда налицо некий синтез, хотя это и не синтез предикации, т. е. присоединения предиката к субъекту.

В высказывании «А есть В» В — реальный предикат, присоединенный к А. Напротив, когда я говорю: «А существует», то А полагается абсолютно, вместе со всеми своими реальными определениями — В, С, D и т. д. К А присоединяется полагание, но не так, как в предыдущем примере, когда к А добавлялось В. Что представляет собой это присоединенное полагание? Разумеется, оно само есть некая связь, но не отношение вещей, не реальное отношение в сфере реальных определений вещи, определений А, а отношение целостного содержания (А) к моему

мышлению вещи. Посредством этого отношения положенное вступает в связь с состоянием моего Я. Поскольку А, поначалу только мыслимое, уже вступает со мной в некоторое отношение в таком чистом отношении мысли, то, очевидно, это чистое отношение мышления, это всего-лишь-представление А становится чем-то иным в результате присоединения абсолютного полагания. В абсолютном полагании устанавливается отношение предмета понятия, т. е. соответствующего понятию действительного сущего как действительного, к понятию как

только мыслимому.

Существование (Existenz, Dasein) выражает, тем самым, отношение объекта к способности познания. Кант говорит в начале разбора «Постулатов эмпирического мышления вообще»: «Категории модальности [возможность, действительность, необходимость] имеют ту особенность, что они ничуть не обогащают понятие, к которому присоединяются в качестве предикатов, как определение объекта, но лишь выражают отношение [объекта] к нашей познавательной способности» [\[56\]](#) . Реальные предикаты, напротив,

выражают имманентные самой вещи
содержательные определения.
Возможность выражает отношение
объекта со всеми его определениями,
т. е. [его] цельной реальности, к
рассудку, к чистому мышлению.
Действительность, т.е. экзистенция,
существование, выражает отношение
к эмпирическому употреблению
рассудка или, как Кант еще говорит, к
эмпирической способности
суждения. Необходимость выражает
отношение объекта к разуму в его
применении к опыту.

Мы ограничимся тем, что
определим более подробно
выраженное в [понятии]

действительности отношение
объекта к эмпирическому
употреблению рассудка.
Существование, т. е.
действительность, экзистенция,
имеет отношение «только к вопросу
о том, дана ли нам таковая вещь [,
которую мы в отношении ее
возможности можем только
мыслить], так, что восприятие ее,
пожалуй, могло бы предшествовать
понятию» [\[57\]](#) . «Восприятие,
которое дает материю понятию, есть
единственная характеристика
(Charakter) действительности» [\[58\]](#) .
«Стало быть, наше знание
существования вещей достигает

лишь тех пределов, до которых дотягивается восприятие со своим довеском в виде эмпирических законов [\[59\]](#). Восприятие — это то, в пределах досягаемости чего лежит существование, действительность, экзистенция вещи. Так выявляется специфический характер абсолютного полагания (в понимании Канта) как восприятия. Предикаты, которые можно называть так только несобственным образом, — действительность, возможность, необходимость, — не реально-синтетические, но, как говорит Кант, они только «субъективны». Они «присоединяют к понятию вещи

(реального)... способность познания»

[\[60\]](#) . Предикат действительности присоединяет к понятию вещи ее восприятие. Так что Кант говорит коротко: действительность, существование (Existenz, Dasein) равны абсолютному полаганию, равны восприятию.

Но что это должно значить: к вещи, данной в опыте в качестве действительной, присоединяется способность познания, восприятие? Предположим, что я мыслю, скажем, окно со всеми его определениями. Я представляю его себе. Я воспроизвожу окно в чистом представлении. К этому

представляемому [предмету] я не прибавляю никаких дальнейших реальных предикатов, скажем, цвета рамы или твердости стекла, вместо этого [добавляется] нечто субъективное, нечто исходящее от субъекта — способность познания, восприятие. Неужели это добавленное восприятие или добавление восприятия и должно представлять собой существование окна? Кант говорит дословно следующее: «Восприятие... — единственная характеристика действительности» [\[61\]](#) . Как я должен наделить нечто мыслимое, вещь под названием «окно»,

восприятием? Что означает добавление «субъективной способности познания» к объекту? Каким образом благодаря этому получает свое выражение существование объекта? Что же это такое — чреватое восприятием окно, снабженный «абсолютным полаганием» дом? Мыслимы ли вообще подобные конструкции? Может ли даже самая пылкая фантазия измыслить подобных уродцев — окно, чреватое восприятием?

Но, возможно, посредством этих неуклюжих разговоров о добавлении моей способности познания,

восприятия к вещи Кант хочет сказать нечто иное, хотя его интерпретация существования, экзистенции и не дает на этот счет никаких разъяснений. Что он, по сути, имеет в виду и что он только и может иметь в виду? Очевидно, только одно: то, что восприятие, принадлежащее субъекту как его способ деятельности (Verhaltensweise), добавляется к вещи, означает, что субъект в восприятии вступает с вещью в некое внимающее и принимающее отношение. Вещь вовлекается в отношение познания. В таком восприятии существующее, наличное

дается само по себе. Реальное
удостоверяет себя как
действительное.

Но проясняется ли понятие
существования при помощи ссылки
на восприятие, которому внятно
существующее? Как Кант вообще
может говорить (а он говорит это
постоянно), что существование
равно абсолютному полаганию,
равно восприятию, что восприятие и
абсолютное полагание суть
единственные характеристики
действительности?

**б) Акт восприятия,
воспринимаемое, восприятость.
Отличие восприятости от**

наличия наличного

То, что называется существованием, не есть, разумеется, восприятие. О самом акте восприятия можно сказать «он есть», он есть нечто сущее, способ деятельности, осуществляемой сущим Я, нечто действительное в действительном субъекте. Это действительное в субъекте, восприятие, не есть, тем не менее, действительность [как таковая], и это действительное в субъекте никоим образом не есть действительность объекта. Восприятие как *акт* (как *воспринимание*) не может быть

отождествлено с существованием. Восприятие — не существование, оно — то, что воспринимает существующее, наличное, то, что соотносится с воспринятым. Это воспринятое в восприятии мы иногда тоже называем восприятием. Может быть, Кант, отождествляя действительность и восприятие, понимает выражение «восприятие» в смысле *«воспринятое»*, как когда мы говорим: «Мои восприятия были очень болезненными»? При этом я не имею в виду, что акт восприятия, акт видения, например, причинил мне боль, но что испытанное мною, воспринятое, меня тяготило. Здесь

мы берем восприятие не в смысле
воспринимающей деятельности, но в
смысле воспринятого и спрашиваем:
можно ли восприятие, взятое в этом
значении, отождествить с
существованием,
действительностью? Можно ли
отождествить существование с
воспринятым существующим? В
этом случае оно само было бы чем-то
сущим, чем-то реальным. Что оно не
таково, подтверждает
недвусмысленное негативное
содержание тезиса Канта. В
соответствии с этим тезисом, мы
должны исключить [утверждение],
что действительность равна

воспринятому действительному.

Отсюда следует, что существование не равно восприятию ни в смысле акта восприятия, ни в смысле воспринятого. Что же еще остается тогда от кантова отождествления восприятия и действительности (существования)?

Давайте сделаем еще один шаг навстречу Канту и истолкуем сказанное им в его пользу. Мы говорим, что существование нельзя отождествить с воспринимаемым существующим, но, может быть, [его можно отождествить] с *бытием-воспринятым*, с *воспринятостью* воспринятого. Не это-вот

существующее, наличное окно как
сущее есть существование, наличие,
но, конечно, наличие этого окна
выражено в моменте восприятости,
в соответствии с которым вещь как
восприятая, как открытая выходит
нам навстречу и таким образом в
силу восприятия становится
доступной для нас в качестве
наличного. Восприятие означало бы
тогда на языке Канта то же самое,
что восприятость, открытость в
восприятии. Кант об этом ничего не
говорит, и точно так же мы не
находим у него определенных
указаний [позволяющих решить],
понимает ли он восприятие в смысле

воспринимания, [т. е. акта,] или в смысле воспринятого [предмета акта]. Так что бесспорным оказывается поначалу только одно: данное Кантом объяснение понятия существования, экзистенции, действительности как восприятия в любом случае неотчетливо, и, вопреки мнению самого Канта, оно допускает большую степень отчетливости, коль скоро здесь можно и должно установить, следует ли, в самом деле, понимать восприятие как воспринимание (акт восприятия), или как воспринятое, или как воспринятость воспринятого, или же имеются в

виду все три значения в их единстве, и что это в таком случае означает.

Подобную невнятность понятия «восприятие» мы обнаруживаем также и в интерпретации более общего характера, которую Кант дает бытию и существованию, отождествляя бытие с полаганием и существование с абсолютным полаганием. Кант говорит в приведенном выше отрывке из «Основания доказательства»: «Понятие позиции или полагания ... совпадает с понятием бытия вообще» [\[62\]](#) . Мы спрашиваем: означает ли позиция, полагание то же самое, что *акт полагания* как образ действия

субъекта, или позиция подразумевает *положенное*, объект, или же *положенность* *положенного* объекта? Кант оставляет все это в темноте.

Попытаемся сделать так, чтобы этот изъян, губительный, когда речь идет о таких фундаментальных понятиях, как бытие и существование, предстал с полной ясностью. Примем наиболее благоприятную для Канта интерпретацию восприятия, соответственно, полагания, и отождествим существование, экзистенцию с восприятостью, соответственно,— с абсолютной

положенностью и, согласно этому, бытие вообще с положенностью вообще. Спросим теперь: верно ли, что нечто существует посредством восприятости? Образует ли восприятость некоторого сущего его существование? Верно ли, что существование, действительность и восприятость — это одно и то же? Но ведь окно не обретает свое существование благодаря тому, что я его воспринимаю, наоборот, я могу его воспринять, *если* оно существует и *поскольку* оно существует. Восприятость в любом случае предполагает воспринимаемость, воспринимаемость же, со своей

стороны, уже требует
существования воспринимаемого,
соответственно,— воспринятого
сущего. Восприятие или абсолютное
полагание есть, во всяком случае,
способ доступа к существующему,
наличному, способ его раскрытия; но
раскрытость, тем не менее, не есть
наличие наличного, существование
существующего. присуще
существующему, наличному и без
того, чтобы оно было раскрытым.
Точно так же позиция в смысле
положенности не есть бытие сущего,
не совпадает с ним, но, в лучшем
случае, она представляет собой
способ *постижимости* («как»)

чего-то положенного.

Таким образом, из предварительного анализа кантовой интерпретации существования и экзистенции вытекают два вывода. Во-первых, эта интерпретация не только неотчетлива и поэтому нуждается в большей отчетливости, но, во-вторых, даже в результате самого доброжелательного толкования она оказывается сомнительной.

Должны ли мы оставаться при этих негативных критических констатациях? Всего лишь негативное критиканство было бы по отношению к Канту предприятием

недостойным, а, кроме того, оно было бы бесплодной затеей с точки зрения цели, которую мы преследуем. Мы хотим прийти к позитивному объяснению понятий существования, экзистенции и бытия вообще, причем именно так, чтобы не противопоставлять Канту попросту наше собственное, т. е. постороннее, мнение. Скорее, мы хотим следовать дальше в направлении, заданном собственным начинанием Канта, его интерпретацией существования и бытия. В конце концов, Кант в своей попытке разъяснить существование и экзистенцию движется в совершенно

верном направлении. Вот только горизонт, из которого и в котором Кант хочет выстраивать свои разъяснения, он видит недостаточно отчетливо. А это происходит, потому что он с самого начала не обеспечивает для себя этот горизонт в соответствии [с предметом исследования] и не подготавливает его явно для своих нужд. Какие следствия отсюда вытекают, мы объясним в следующих параграфах.

§ 9. Доказательство необходимости более основательного постижения проблемного содержания

тезиса и его более
радикального обоснования

*а) Недостаточность
психологии как позитивной науки
для онтологического прояснения
восприятия*

Спросим себя: случай ли это или
всего лишь каприз Канта, что,
пытаясь выяснить смысл бытия,
существования, действительности,
экзистенции, он возвращается к
таким вещам, как полагание и
восприятие? На что направлен его
взгляд в этом возвращении? Откуда
он черпает признаки понятия
существования, экзистенции,

которые позволяют такое выяснение проделать? Откуда возникает такое [понятие], как позиция (полагание)? Что еще при этом мыслится с необходимостью в качестве условия, делающего полагание возможным? В достаточной ли мере очертил сам Кант эти условия возможности полагания вообще, объяснил ли он тем самым сущность полагания? Пролил ли он, таким образом, свет на то, что подлежит выяснению посредством понятия полагания — бытие и действительность?

Мы видели, что восприимчивость, открытость наличного — не то же самое, что само наличие наличного.

Но в каждом открытии наличного это последнее открывается как наличное, т. е. в своем наличии. Таким образом, наряду с восприятостью, соответственно, открытостью, чего-то наличного, и [само] наличие пребывает некоторым образом разомкнутым, распахнутым. Бытие, конечно, не тождественно положенности, но она представляет собой то самое «как», в котором полагание сущего удостоверяет бытие этого положенного сущего. Возможно, исходя из восприятости и положенности можно путем достаточно глубокого анализа

прояснить открытое в них бытие, соответственно,— действительность и ее смысл. Стало быть, если удастся в достаточной мере прояснить открытие наличного — восприятие, абсолютное полагание — во всех его существенных структурах, тогда на этом пути должно быть также возможно, по меньшей мере, натолкнуться на нечто такое, как экзистенция, существование, наличие. Возникает вопрос: как можно добиться удовлетворительного определения феноменов восприятия и полагания, которые Кант привлекает для прояснения действительности и

существования? Мы показали, что те понятия, посредством которых Кант стремится прояснить понятия бытия и существования, сами нуждаются в прояснении, во-первых, поскольку понятия восприятия и полагания (Position) многозначны (ведь еще не решено, в каком значении Кант берет эти понятия и то, что они подразумевают), а, кроме того, поскольку даже при самой благожелательной интерпретации все же остается сомнительным, можно ли вообще интерпретировать бытие как полагание, а существование как восприятие. Эти феномены — восприятие и полагание — сами

требуют прояснения, и спрашивается, как его следует осуществить. Очевидно — в попятном движении к тому, что делает возможным восприятие, полагание и прочие познавательные способности, к тому, что лежит в основе восприятия и полагания, что определяет их как способы деятельности того сущего, которому они принадлежат.

Всякое мышление, полагание есть, согласно Канту, Я-мысль. Я и его состояния, его отношения и способы деятельности — психическое, как принято говорить, требуют предварительного

прояснения. Кажется, что корень ущербности предложенного Кантом объяснения понятия экзистенции (существования) очевиден: Кант работает все еще с весьма незрелой психологией. Пожалуй, многие склонны думать, что, будь у Канта возможность (та, что имеется сегодня) более точно исследовать такую вещь, как восприятие, и, вместо того, чтобы вращаться в кругу пустого остроумия и дуалистических понятийных конструкций, поставить исследование на твердую почву фактического положения дел, у него возник бы и другой взгляд на суть существования и экзистенции.

Но как в действительности обстоят дела с призывом положить в качестве фундамента проблемы, рассматриваемой Кантом, а это значит — всякой философской проблемы — научную психологию, стоящую на почве факта? Мы должны вкратце разобрать, способна ли психология вообще, взятая в своей основе, а не только то или иное ее направление, подготовить почву для проблемы, решаемой Кантом, и создать средства для ее решения.

Психология стоит, о чем она по праву заявляет как о своем преимуществе, на почве фактов. Как точное индуктивное исследование

фактов она избирает себе в качестве образца для подражания математизированные физику и химию. Она представляет собой позитивную науку об определенном сущем, науку, которая и в своем историческом развитии, особенно в XIX веке, принимает в качестве образца научности математизированную физику. Современная психология в лице своих различных направлений, расходящихся, впрочем, почти исключительно лишь в терминологии, будь то гештальтпсихология, эволюционная психология, психология мышления

или эйдетика, утверждает: Мы находимся сегодня за пределами натурализма предыдущих десятилетий, предмет психологии для нас — жизнь, а не только ощущения, впечатления осязания, акты памяти, как это было раньше; мы исследуем жизнь во всей ее цельной действительности, и когда мы ее исследуем, мы пробуждаем жизненность в самих себе; наша наука о жизни есть, вместе с тем, подлинная философия, поскольку она тем самым строит жизнь и представляет собой жизне- и мирозерцание; это исследование жизни поселяется в области фактов,

оно прочно стоит на ногах, а не витает, как прочая философия, в облаках. — Против позитивной науки о жизненных явлениях, против биологической антропологии не только нечего возразить, но она, как и любая позитивная наука, имеет свою собственную правомерность и свое собственное значение. Если современная психология в этой антропологической ориентации, которую она развивает в рамках всех своих направлений в последние годы, более или менее явно приписывает себе в качестве свой программы еще и философское значение, поскольку она полагает, что может работать на

образование живого
жизнесозерцания и так называемой
близости науки к жизни, и поэтому
называет биологическую
антропологию философской
антропологией, то это всего лишь не
имеющее особого значения побочное
явление, которое часто случается
именно в позитивных науках, прежде
всего, в науках о природе.
Достаточно лишь вспомнить о
Геккеле или об устремлениях
нынешнего времени провозгласить и
обосновать при помощи физической
теории, называемой теорией
относительности, нечто вроде
миросозерцания или философской

позиции.

Для нас в отношении психологии как таковой (при этом мы совершенно отвлекаемся от ее всевозможных направлений) важны два вопроса. Во-первых, когда современная психология говорит: «Мы вышли сегодня за пределы натурализма предыдущих десятилетий», было бы неверно думать, что психология сама вывел себя за пределы натурализма. В том месте, где, по существу, находится сегодня психология со всеми своими направлениями, психология, придающая особое значение антропологической проблеме, там

уже совершенно определенно находился Дильтей более чем три десятилетия тому назад, только вот в то время именно мнимо научная психология, предшественница современной, самым резким образом обвиняла его в ненаучности и отвергала. Достаточно вспомнить критику в адрес Дильтея со стороны Эббинггауза. Психология не сама себя, в силу своих собственных результатов, поместила в то место, где она сейчас находится, но посредством более или менее сознательного переключения на целокупность жизненных явлений. Этого переключения она не могла

больше избегать, поскольку его уже в течение десятилетий требовала философия Дильтея и феноменология. Переключение необходимо, если психология не хочет превратиться в философию, но как позитивная наука хочет стать самой собой. Новые постановки вопросов в современной психологии, значение которых не следует, тем не менее, переоценивать, должны естественным образом приводить в рамках позитивной психологической науки о жизни к новым результатам. Ведь природа, как психическая, так и физическая, всегда отвечает в эксперименте лишь на те вопросы,

которые ей задают. Результат позитивного исследования всякий раз может лишь подтвердить основополагающую постановку вопроса, в пределах которой это исследование движется, но такое исследование не может ни обосновать саму основополагающую постановку вопроса и заключенный в ней способ тематизировать сущее, ни даже отыскать ее смысл.

Здесь мы сталкиваемся со вторым фундаментальным вопросом относительно психологии. Если современная психология распространяет свою исследовательскую работу на то

поле, которое во всей его цельности ей указал еще Аристотель, на целое явлений жизни, то это расширение сферы исследования представляет собой только освоение той области, которая психологии присуща, т. е. устранение предшествующих изъянов. Психология остается тем, что она есть, и впервые становится собственно тем, чем она может быть: наукой об определенном регионе сущего, о жизни. Она остается позитивной наукой, но как таковая нуждается в предварительном очерчивании бытийного устройства того сущего, которое она тематизирует. Бытийное устройство

той предметной области, которую психология, как и всякая другая позитивная наука — физика, химия, биология в узком смысле, а также филология и история искусства — молчаливо предполагает, само, согласно своему смыслу, оказывается для позитивной науки недоступным, коль скоро бытие не есть сущее и, соответственно, требует совершенно иного способа постижения. Всякое позитивное полагание сущего заключает в себе априорное знание и априорное понимание бытия этого сущего, хотя позитивный опыт сущего ничего не знает об этом понимании и не может выразить в

понятии то, что в этом понимании дано. Бытийное устройство сущего доступно только совершенно иной науке — философии как науке о бытии. Все позитивные науки о сущем могут, как сказал однажды Платон, только грезить о сущем, т. е. о своем тематическом предмете, так как позитивная наука о сущем еще не пробудилась к тому, что делает сущее тем, что оно есть как сущее, к бытию. Но бытие определенным образом, т. е. как во сне, дано и им наряду с их предметом. Платон касается этого различия между науками, которые грезят, причем не случайно, но с необходимостью, и

философией, имея в виду отношение геометрии к философии.

Геометрия — это наука, которая, в соответствии со своим методом познания, как кажется, совпадает с философией, ведь она — не опытная наука, как физика или ботаника, но априорное познание. Поэтому совсем не случайно, что философия Нового времени стремилась к тому, чтобы ставить и решать свои проблемы *more geometrico*, математическим методом. Кант настаивает на том, что позитивная наука лишь в той мере наука, в какой она включает в себя математику. Тем не менее, Платон говорит: Хотя

геометрия — и априорное познание, но она в основе своей все же отличается от философии, которая, будучи так же априорным познанием, делает а priori своей темой. Геометрия имеет своим предметом определенное сущее с определенным смысловым содержанием (Wasgehalt) — чистое пространство, которое, тем не менее, не налично, как физическая материальная вещь, и не есть в том смысле, в каком есть живое, жизнь, но его способ бытия — постоянное пребывание (Bestehen). Платон говорит в «Государстве» [\[63\]](#) : αἱ δὲ λοιπαί, ὅς τοῦ ὄντος τι ἔφαμεν

ἐπιλαμβάνεσθαι, γεωμετρίας τε καί τὰς
ταύτη ἐπομένας, ὁρώμεν ὡς
ὄνειρώττουσι μὲν περί τὸ ὄν, ὕπαρ δέ
ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν
ὑποθέσῃσι χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους
ἕωσι, μὴ δυνάμεναι λόγον δίδόναι
αὐτῶν. Прочие τέχνη, способы
обращения с сущим, о которых мы
говорим, что они тематически
схватывают какую-то часть сущего
как такового, т. е. науки о сущем,
геометрия и те науки, которые
следуют ей и ее используют, грезят
(как во сне) о сущем, но не в
состоянии увидеть сущее как нечто
зримое наяву, ἰδεῖν, ἰδέα, т.е. схватить
бытие этого сущего. Они не

способны к этому, поскольку пользуются определенными предположениями (гипотезами) о сущем, о его бытийном устройении и оставляют эти предположения ἀκινήτους, неизблемыми, т.е. не подвергают их исследованию в философском познании, в *диалектике*. И они не способны к этому по существу, поскольку не могут показать, что есть сущее в себе самом, не могут отдать отчет в том, что есть сущее как сущее. Понятие бытия и бытийного устройства сущего для них закрыто. Платон проводит различие между, как мы говорим сейчас, позитивной наукой и

философией в способах подхода к
сущему, ὄν. Сущее, ὄν, для
позитивной науки доступно в грезе,
во сне. У греков было для этого одно
короткое выражением ὄναρ. Для
позитивной науки недоступно сущее,
ὄν, как нечто зримое наяву, ὕπαρ. К
наукам, которые только грезят о
своем предмете, Платон причисляет
и геометрию. Т. е. в основе того, что
геометрия познает а priori, лежит
некое иное а priori, к которому она
еще не пробудилась, и это не
случайно: согласно самому характеру
геометрии как науки она и не может
к такому а priori пробудиться, точно
так же, как арифметика не может

понять и объяснить закон противоречия, которым постоянно пользуется, в его подлинной сути. Я не могу растолковать закон противоречия арифметически или как-то еще. Если даже априорные науки наподобие геометрии, которые никогда и ни в малейшей степени не занимаются эмпирическими фактами, предполагают кое-что еще, а именно, — бытийное устройство своей тематической области, то это тем более верно для наук, имеющих дело с фактами (Tatsachenwissenschaften), следовательно, также и для психологии как науки о жизни или,

как теперь часто говорят, ссылаясь на Дильтея, — антропологии, науки о живом человеке и человеческом существовании (Dasein), поскольку она необходимо должна делать предположения о бытийном устройении человеческого Dasein и его способа быть, названного нами экзистенцией. Эти онтологические предположения остаются для психологии как онтической науки на веки вечные закрытыми. Психология должна заимствовать их у философии как онтологии. Однако позитивные науки — и это весьма примечательно — приходят в этих сновидениях прямым к своим

результатам. Им не требуется философского бодрствования, но если бы они и пробудились, то сами никогда не стали бы философией. История всех позитивных наук показывает, что они только на мгновение пробуждаются ото сна и раскрывают глаза на бытие *того* сущего, *которое* исследуют. Мы находимся сейчас в подобной ситуации. Фундаментальные понятия позитивных наук пришли в движение. Сегодня требуют их ревизии, принимающей в расчет изначальные истоки, из которых они возникли. Точнее говоря, мы только что миновали такую ситуацию. Кто

вслушивается внимательно и сможет уловить за внешним шумом и суетой научных производств подлинное движение науки, тот должен увидеть, что она снова спит и видит сны, что, разумеется, не должно говориться науке в упрек — как бы с высоты философской сторожевой башни. Просто наука снова вернулась в подобающее и привычное ей состояние. Не слишком весело сидеть на пороховой бочке и знать, что твои основные понятия представляют собой затасканные мнения. Все уже по горло сыты исследованием основных понятий, всем хочется покоя. Философия как

наука «мира наизнанку» для расхожего здравого смысла невыносима. Поэтому люди устраивают для себя понятие философии не в согласии с ее идеей, а в соответствии с нуждами и возможностями, как говорит Кант, здравого смысла, для которого нет ничего милее фактов.

Эти размышления об отношении позитивных наук к философии, вторящие словам Платона, должны показать следующее: Даже если бы в распоряжении Канта была строгая психология восприятия и познания, то она не в меньшей мере требовала бы прояснения понятий

существования и экзистенции. Кантово объяснение интересующих нас понятий не сдвинулось с места не потому, что психология в его время была не строгой, а наоборот, скорее эмпирической, но потому, что они не были достаточно фундированы а priori — поскольку не доставало онтологии вот-бытия (Dasein) человека. Психология никогда не смогла бы помочь устранить недостаток кантовой интерпретации существования и экзистенции как восприятия, недостаток, который нам еще предстоит обсудить подробнее, поскольку она сама нуждается в

помощи. Попытка положить в основание философии (например, логики) антропологию, понимаемую психологией в качестве позитивной науки, еще более бессмысленна, чем попытка с помощью химии и физики материальных вещей обосновать геометрию. От этой науки, какой бы ни было состояние ее развития, мы не можем ожидать никакой помощи в прояснении какой бы то ни было философской проблемы. Вряд ли стоит обращать ваше внимание на то, что сказанное о психологии не должно означать, что она — не наука. Напротив, определение сути научного характера психологии как

некоторой позитивной, т. е. нефилософской науки, говорит не против психологии, а за нее, и помогает ей избавиться от повсеместной путаницы.

Если Кант интерпретирует существование, экзистенцию, наличие как восприятие, то для самого этого феномена [называемого] «восприятие» следует добиваться ясности вовсе не при помощи психологии. Скорее, психология должна уже знать, что такое восприятие вообще, коль скоро она хочет не вслепую, не на ощупь исследовать фактический процесс восприятия и его генезис.

б) Бытийное устройство восприятия. Интенциональность и трансценденция

Глядя на то, что Кант оставляет непроясненным в феноменах «восприятие» и «полагание», что остается размытым в обнаруженной нами многозначности, мы попытаемся теперь понять, какое здесь требуется предварительное исследование, какой необходим контекст, чтобы заложить твердую основу, создать отчетливый горизонт и надежный подход для решения задачи интерпретации существования, экзистенции, наличия и бытия вообще.

Тезис Канта: «Бытие не есть реальный предикат» не подлежит сомнению в своем негативном содержании. Кант хочет сказать по сути: «Бытие не есть сущее». Напротив, данная Кантом позитивная интерпретация — существование как абсолютное полагание (восприятие), бытие как полагание вообще — оказывается и невнятной, и многозначной, а заодно и сомнительной, если ее толковать соразмерно положению дел. Мы спрашиваем теперь: что, собственно, Кант оставляет не определенным, когда он использует [понятия] восприятия и полагания

многозначно, как это было указано? Что остается в потемках, когда акт восприятия, воспринятое и воспринятость воспринятого не различают, но определяют как единообразно принадлежащие восприятию? — Не больше, не меньше, чем *бытийное устройство восприятия вообще*, т. е. его онтологическая сущность, и точно так же — *бытийное устройство полагания*. Многозначное и невнятное употребление термина «восприятие», «полагание» у Канта — признак того, что он вообще оставляет неопределенной онтологическую сущность полагания

и восприятия. А это, в свою очередь, означает, что, в конечном итоге, способы деятельности или отношения (Verhaltungen) Я, в нашей терминологии — Dasein, остаются онтологически непроясненными. Соразмерная своему предмету эксплицитная онтология Dasein, того сущего, которое есть мы сами, находится при этом в плачевном положении. Но и это еще не все: остается незамеченным, что разработать такую онтологию в достаточной мере означает создать предпосылку для того, чтобы поставить проблему, решением которой Кант и занят, когда

разъясняет понятие бытия.

Мы поначалу не будем вдаваться в основательное обсуждение понятия онтологии *Dasein*, этим мы будем заниматься во второй и третьей части лекционного курса. И точно так же мы не хотим вдаваться в обсуждение ее функции в качестве фундамента философского исследования вообще, тем более невозможно здесь развить и изложить хотя бы в основных чертах онтологию *Dasein*. Одну такую попытку я представил в трактате «Бытие и время». Мы попытаемся, наоборот, развивая далее анализ поставленной Кантом проблемы и ее решения (у Канта),

проникнуть в область онтологии
Dasein как фундамента онтологии
вообще.

Кант интерпретирует
экзистенцию (мы говорим теперь,
пользуясь нашей терминологией,
«наличие», поскольку титул «Dasein»
мы сохраняем за человеческим
сущим) как восприятие. При этом
следует удерживать тройственное
значение восприятия: акт
восприятия, воспринятое,
воспринятость воспринятого. Но
добились ли мы чего-то хоть сколько-
нибудь существенного для
прояснения понятия экзистенции,
специально обратив внимание на

многозначность выражения «восприятие» и установив различные его значения? Продвинулись ли мы, разделив три значения слова «восприятие», вперед в понимании того феномена, который это выражение имеет в виду? Ведь посредством перечисления того, что может означать некоторое многозначное слово, мы не приобретаем знания самой вещи. Разумеется, это так, но различия в значении термина «восприятие» имеют, в конечном итоге, свое основание в самой обозначаемой ими вещи, в самом феномене восприятия. Не только различия в

значении как явно осознанные, но и само неточное употребление многозначного слова восходит, возможно, к особенностям той вещи, которая служит его значением. Вероятно, эта многозначность выражения «восприятие» неслучайна, она свидетельствует о том, что мыслимый при этом феномен уже в расхожем опыте и расхожем понимании дает основание схватывать его иногда как воспринимание, воспринимающий образ действия, иногда — как воспринятое, как то, с чем соотносится воспринимающая деятельность, иногда — как

восприятость в смысле бытия-восприятым того, что восприято в воспринимающей деятельности. Но может случиться так, что феномен, подразумеваемый под восприятием, предоставляет основание и опору для многозначного толкования именно потому, что он в себе самом в соответствии со своей собственной структурой не прост, но многозначен. Возможно, то, что всякий раз мыслится по отдельности в трех значениях термина, исходно принадлежит единой структуре [феномена], который мы должны понимать как восприятие. Возможно, в каждом отдельном значении

термина и в схватывании самой названной вещи, которое этим значением направляется, эта вещь всякий раз усматривается в определенной перспективе.

Это и в самом деле так. То, что мы называем коротко восприятием, есть, говоря более явно, воспринимающая *самонаправленность* на воспринимаемое, и именно такая, что здесь воспринятое как воспринятое само понято в своей воспринятости. В этой констатации вроде бы немного премудрости. Восприятие (*Wahrnehmung*) есть акт восприятия (*Wahrnehmen*), к которому

относится восприимчивость (Wahrgenommenheit). Разве это не пустая тавтология? Стол есть стол. Но такая констатация, хотя она и носит предварительный характер,— нечто большее, чем тавтология. Мы говорим здесь: восприятие и восприимчивое в его восприимчивости взаимно принадлежат друг другу. Мы говорим, ссылаясь на воспринимающую самонаправленность-на, что три момента восприятия в их взаимной принадлежности суть черты такой самонаправленности-на. Эта самонаправленность-на образует как бы каркас целостного феномена

«восприятие».

Что восприятие направлено на воспринимаемое или, говоря в общем виде и формально, с ним соотносится, конечно, слишком очевидно само по себе, чтобы еще как-то специально это отмечать. Ведь то же самое утверждает и Кант, когда, рассматривая субъективный синтез, говорит, что вещь, воспринятое, вступает в отношение со способностью познания, деятельностью восприятия. Кроме того, это отмеченное явно отношение акта восприятия к воспринятому присуще и другим способам деятельности: голому

представлению, которое соотносится с представленным, мышлению, которое мыслит мыслимое, суждению, которое определяет то, о чем судит, любви, которая соотносится с любимым. Все это, думается, непревзойденные в своей тривиальности констатации, которые и выговаривать-то должно быть стыдно. Но давайте не будем отказывать себе в том, чтобы членораздельно зафиксировать установленное нами: итак, способы деятельности соотносятся с чем-то, они направлены на это что-то, формально говоря, вступают с ним в отношение. Но чего мы можем

добиться, установив отношение способов деятельности к тому, с чем они соотносятся? Неужели это все еще философия? Вопрос о том, философия это или нет, мы оставим пока открытым. Мы даже охотно добавим: это не философия или еще не философия. Мы не заботимся и о том, чего сможем добиться посредством констатации, которая кажется тривиальностью: проникнем ли мы тем самым в тайны мира и вот-бытия или нет. Нас заботит только одно: чтобы эти тривиальные констатации и то, что они имеют в виду, от нас не ускользнули, чтобы мы смогли рассмотреть это по

возможности более подробно. Тогда, может случиться, мнимая тривиальность внезапно превратится в полную загадочность. Возможно, эти лишённые значения констатации станут одной из самых волнующих проблем для того, кто умеет философствовать, т. е. для того, кто научился понимать, что само собой разумеющееся — истинная и единственная тема философии.

Способы действия (*Verhaltungen*) имеют структуру самонаправленности-на.

Феноменология обозначает эту структуру, примыкая в этом к схоластической терминологии, как

интенциональность. Схоластика говорит об *intentio* воли, *voluntas*, т. е. говорит об интенциональности только в отношении воли. Она весьма далека от того, чтобы приписывать *intentio* прочим способам действия субъекта, а равно и от того, чтобы основательно понять смысл этой структуры. Так что, когда говорят, как это часто сегодня случается, что учение об интенциональности представляет собой схоластическое учение, то впадают в историческую, а также и содержательную ошибку. Но даже если бы [сказанное] было правильно, это вовсе не причина отвергать

учение об интенциональности, нужно только спросить, насколько это учение состоятельно. Все же схоластика не знает учения об интенциональности. Правда, вопреки сказанному, Франц Brentano в своей «Психологии с эмпирической точки зрения» (1874) именно под сильным влиянием схоластики, прежде всего Фомы и Суареса, заостряет внимание на интенциональности и говорит, что всю совокупность психических переживаний можно и должно классифицировать, принимая во внимание эту структуру, т.е. самонаправленность на нечто. Заглавие «Психология с

эмпирической точки зрения» имеет в виду нечто совершенно иное по сравнению с сегодняшним выражением «эмпирическая психология». Под влиянием Brentano сложился Гуссерль, впервые прояснивший суть интенциональности в «Логических исследованиях» и развивший это учение в «Идеях». Тем не менее, следует сказать, что сей загадочный феномен философски понят далеко не достаточно. Наше исследование сосредоточено именно на том, чтобы отчетливее его усмотреть.

Вспомним теперь о том, что было сказано о восприятии.

Феномен интенциональности можно в этой связи разъяснить ближайшим образом так: всякое деятельное отношение (Verhaltung) есть отношение-к, восприятие — восприятие чего-то. Такое отношение-к мы обозначаем в узком смысле как intendere или intentio. Всякое отношение-к и всякая направленность-на обладают специфическим «к-чему» (отношения) и «на-что» (направленности). Эти принадлежащие интенции «к-чему» отношения и «на-что» направленности мы обозначаем как *intentum*. Интенциональность

охватывает оба момента — *intentio* и *intentum* - в своем, пока еще остающемся для нас темным, единстве. Оба момента различны для разных отношений (*Verhalting*), различия *intentio*, соответственно, *intentum*, непосредственно конституируют различия в способах отношения, и они всякий раз различны в зависимости от свойственной им интенциональности.

Теперь нам следует вникнуть в эту структуру отношений *Dasein*, уделяя особое внимание восприятию, и понять, как в этом случае выглядит структура интенциональности, и

прежде всего — как она онтологически основывается в фундаментальном устройении *Dasein*. Прежде всего, необходимо еще пристальнее взглянуть на интенциональность как на структуру отношений *Dasein*, чтобы уберечься от постоянно напирających и навязывающих себя ложных толкований. Мы думаем при этом даже не столько о ложных толкованиях, которые громоздит современная философия в отношении интенциональности, ложных толкованиях, которые вытекают из всевозможных принятых заранее эпистемологических или

метафизических позиций. Мы совершенно оставляем в стороне различные теории познания вообще, различные философские теории. Мы должны предпринять попытку увидеть феномен интенциональности просто и без предвзятых суждений. Правда, даже если мы избегнем предвзятых суждений, которые вытекают из философских теорий, мы не защищены от всевозможных ложных толкований. Напротив, самые опасные и упрямые предрассудки, касающиеся интенционального отношения, — не эксплицитные, не те, что существуют

в форме философских теорий, но имплицитные, вытекающие из естественных точек зрения, из толкования вещей в кругу повседневного понимания, присущего Dasein. Такие предрассудки меньше всего заметны и их труднее всего отбросить. В чем коренятся эти расхожие предрассудки, в какой мере они оправданы в рамках повседневного вот-бытия (Dasein), мы сейчас не спрашиваем. Мы стремимся поначалу сделать заметным ложное толкование интенциональности, корнящееся в наивном, естественном видении вещей.

Что восприятие имеет интенциональный характер, означает ближайшим образом: акт восприятия, его *intentio* соотносится с воспринятым, *intentum*. Я воспринимаю вон то окно. Мы говорим коротко об отношении восприятия к объекту. Какое описание этого отношения люди склонны считать естественным? Вот какое: объект восприятия — вон то окно; отношение восприятия окна, очевидно, выражает такое отношение, в которое вон там наличное окно вступает со мной, как здесь вот наличным человеком, субъектом. В этом наличном теперь

восприятию окна создается, тем самым, некоторое наличное отношение между двумя сущими — наличным объектом и наличным субъектом. Отношение восприятия есть некоторое наличное отношение между двумя наличными сущими. Если я устраню один из членов отношения, скажем, субъект, то и самого отношения в наличии больше не будет. Если я дам исчезнуть другому члену отношения, объекту, имеющемуся в наличии окну, или, соответственно, помыслю его как исчезнувший, то вместе с ним исчезнет, очевидно, и отношение между мной и наличным объектом,

вообще возможность этого отношения. Ведь теперь отношение как бы не имеет больше в наличном объекте точки опоры. Интенциональное отношение, как кажется, может иметься в наличии как отношение только тогда, когда наличны оба члена отношения, и оно сохраняется, лишь покуда наличны сами эти члены. Иначе говоря: психический субъект, для того, чтобы состоялось некое возможное отношение между ним и чем-то другим, нуждается в физическом объекте. Если бы не было никакой физической вещи, тогда психический субъект имелся бы в наличии сам по

себе, изолированно, без всякого интенционального отношения. Интенциональное отношение присуще субъекту по милости наличного объекта, и наоборот. Все это кажется само собой разумеющимся.

Тем не менее, эта характеристика интенциональности как некоего наличного отношения между двумя наличными сущими — психическим субъектом и физическим объектом — в основе своей промахивается мимо сути, а равно и способа бытия интенциональности. Промах заключается в том, что эта

интерпретация рассматривает интенциональное отношение как нечто такое, что присоединяется к субъекту только в результате появления некоего наличного объекта. Здесь в основе лежит представление, будто субъект сам по себе как изолированный психический субъект лишен интенциональности. Вопреки этому представлению следует понимать, что интенциональное отношение не возникает лишь посредством присоединения объекта к субъекту подобно тому, как, скажем, промежуток между двумя наличными телами возникает и становится

наличным лишь тогда, когда к одному наличному добавляется другое. Неверно, что интенциональное отношение к объекту выпадает на долю субъекта только вместе с наличным объектом и благодаря наличию объекта. Субъект в себе интенционально структурирован. Как субъект он направлен на... Допустим, некто охвачен галлюцинацией. Галлюцинируя, он видит здесь, в этой аудитории, как по ней разгуливают слоны. Он воспринимает эти объекты, хотя в наличии их нет. Но он воспринимает их и в восприятии на них направлен.

Мы имеем здесь дело с направленностью на объекты без того, чтобы эти объекты оказывались наличными. Они, говорим мы, не таковы, они существуют как наличные только мнимым образом, для галлюцинирующего. Но эти объекты могут быть даны галлюцинирующему, пусть мнимым образом, только потому, что его акт восприятия в галлюцинации устроен так, что в этом восприятии нечто может быть встречено, поскольку акт восприятия в себе самом есть способ соотноситься-с, отношение к объекту, будь то действительный объект или мнимо наличный. Только

потому, что галлюцинаторное восприятие в самом себе как восприятие имеет характер направленности-на, галлюцинирующий может нечто мнить как только мнимое. Схватывать нечто только *мнимым образом* я могу лишь тогда, когда я как схватывающий вообще нечто *мню*. Только тогда мнение может принять форму мнимости. Интенциональное отношение не возникает только вследствие действительного наличия объекта, но заключено в самом акте восприятия, будь то восприятие свободное от обмана или обманное. Акт

восприятия должен быть восприятием чего-то, чтобы я смог обмануться относительно этого «чего-то».

Так что становится понятно: разговор об отношении (Beziehung) восприятия к объекту имеет двоякий смысл. Он может означать, что акт восприятия как психический процесс в наличном субъекте находится с наличным объектом в некотором отношении, которое само по себе налично в силу наличия этих наличных членов. Это отношение, тем самым, сохраняется или исчезает в зависимости от наличного бытия своих членов. Или же фраза

«отношение восприятия к объекту» может означать: восприятие в себе самом, согласно своей структуре, конституируется посредством этого отношения, независимо от того, налично ли то, с чем оно соотносится, как объект или нет. Это второе значение разговоров об отношении восприятия к объекту лучше подходит своеобразному характеру интенциональности. Выражение «отношение восприятия» подразумевает не такое отношение, в которое восприятие входит только как один из членов, которое привходяще восприятию, в себе безотносительному. [Оно

подразумевает] такое отношение, в качестве которого только и существует восприятие как таковое. Эта связь, которую мы подразумеваем под интенциональностью, есть *априорный характер отношения* (Verhältnischarakter), присущий тому, что мы называем нашим образом действия или способом вступать в отношения [\[64\]](#) (Sichverhalten).

Интенциональность как структура деятельных отношений (Verhaltungen) сама есть структура вступающего в отношения субъекта. Она присуща способу бытия вступающего в отношения субъекта

как соответствующий характер, определяющий это отношение как отношение [\[65\]](#) . Эта структура принадлежит сущности деятельных отношений (Verhaltungen), так что разговор об интенциональном отношении сам по себе есть плеоназм, как если бы я сказал: «пространственный треугольник». И наоборот, покуда интенциональность как таковую не удастся усмотреть, такие отношения мыслятся путанно, как если бы я представлял себе треугольник сам по себе без лежащей в его основе и делающей его возможным идеи пространства.

Тем самым мы обезопасили себя

от привычного для расхожего понимания и ложного по существу толкования интенциональности. Но тут напрашивается новое лжетолкование, жертвой которого почти повсеместно становится нефеноменологическая философия. Мы хотим обсудить это *второе лжетолкование*, не углубляясь в отдельные теории.

Результат предыдущих разъяснений таков: интенциональность не есть объективно наличная связь между двумя наличными сущими, но, как структура отношения, присущая всякому образу действия (Verhalten),

— определение субъекта. Деятельные отношения как таковые принадлежат Я. Их обычно называют также переживаниями субъекта. Переживания интенциональны и принадлежат, таким образом, Я, или, выражаясь по-ученому, они имманентны субъекту, принадлежат субъективной сфере. В свою очередь, субъект и его переживания суть то, что для субъекта, для самого Я, только и дано ближайшим образом и при этом с несомненной достоверностью, согласно общему методическому убеждению философии Нового времени после Декарта. Возникает вопрос: как

может это Я со своими
интенциональными переживаниями
выйти из своей сферы переживаний
и вступить в отношение с наличным
миром? Как может Я
трансцендировать свою собственную
сферу и заключенные в ней
интенциональные переживания, и в
чем состоит трансценденция?
Точнее: что дает интенциональная
структура переживаний для
философского объяснения
трансценденции? Ведь
интенциональность означает
отношение субъекта к объекту. Но мы
уже слышали, что
интенциональность представляет

собой структуру переживаний и принадлежит, тем самым, субъективной сфере. Так что, как кажется, и интенциональная самонаправленность-на остается внутри субъективной сферы и взятая сама по себе не может ничего дать для объяснения трансценденции. Как мы выходим из сферы интенциональных переживаний, происходящих «внутри», в субъекте, вовне - к вещам как объектам? Нам говорят, что взятые сами по себе интенциональные переживания соотносятся с тем, что принадлежит субъективной сфере и ей имманентно. Восприятия, будучи

чем-то психическим, направлены на ощущения, образы, представления, впечатления, хранящиеся в памяти, и определения, которые мышление, точно так же имманентное субъекту, присоединяет к тому, что ближайшим образом дано субъективно. В связи с этим должна быть поставлена центральная, как полагают, философская проблема: как соотносятся переживания и то, на что они как *интенциональные* переживания направлены — субъективное [, присутствующее] в ощущениях и представлениях, — с объективным?

Такая постановка вопроса

представляется допустимой и
необходимой, ведь мы же сами
говорим: переживания, которые
должны иметь интенциональный
характер, принадлежат субъективной
сфере. Кажется неизбежным и
следующий вопрос: как соотносятся
принадлежащие субъективной сфере
интенциональные переживания с
трансцендентным объектом? Какими
бы основательными эти вопросы ни
казались, как бы они ни были
широко распространены, даже в
рамках феноменологии и
примыкающих к ней направлений
нового теоретико-познавательного
реализма, как, например, у Н.

Гартмана, все же эта интерпретация интенциональности неправильно усматривает соответствующий феномен. Она усматривает его неправильно потому, что для нее первое — это теория, но прежде должно быть выполнено одно требование — открыть глаза и вопреки всем прочно укоренившимся теориям и в пику им принимать феномены так, как они даются, т. е. ориентировать теорию на феномены, а не наоборот, насилловать феномены посредством некой предвзятой теории.

В чем средоточие этого второго ложетолкования, которое нам

предстоит теперь разъяснить? На этот раз — не как прежде в характере *intentio*, но в характере *intentum*, того, на что направлено деятельное отношение (*Verhaltung*), в нашем случае — восприятие. Говорят: интенциональность представляет собой характеристику переживаний. Переживания принадлежат сфере субъекта. Что может быть естественнее и логичнее следующего умозаключения: то, на что направлены имманентные переживания, само субъективно. Но как бы естественно и логично ни выглядел этот вывод, какой бы критичной и осторожной ни казалась

эта характеристика интенциональных переживаний и того, на что они направлены, все же это — теория из числа тех, что закрывают глаза на феномены и не позволяют им самим держать ответ.

Возьмем естественное восприятие, без всяких теорий, без всяких предвзятых мнений по поводу отношения субъекта и объекта и тому подобного, и станем задавать вопросы этому конкретному восприятию, в котором мы живем, скажем, восприятию этого окна. С чем оно соотносится в соответствии с собственным смыслом направленности (Richtungssinn),

принадлежащим его intentio? На что направлен акт восприятия согласно смыслу того понимания, которое ведет его за собой? В повседневном способе действовать, скажем, когда я расхаживаю по этой аудитории, осматриваясь в ближайшем окружающем меня мире, я воспринимаю окно и стену. На что я направлен в этом восприятии? На ощущения? Или, когда я уклоняюсь от попадающихся мне навстречу воспринятых предметов, уклоняюсь ли я от образов представления или, может быть, я остерегаюсь того, чтобы не вывалиться ненароком сквозь эти образы представления и

ощущения прямым в
университетский двор?

Было бы чистым
теоретизированием говорить, что я
ближайшим образом направлен на
ощущения. В соответствии со
смыслом своей направленности
восприятие направлено на само
сущее. Оно мнит это сущее как
наличное и ничего не знает об
ощущениях, которые оно
воспринимает. Это верно и тогда,
когда я впадаю в некий обман чувств.
Если я в темноте, обманувшись,
принимаю дерево за человека, то при
этом нельзя сказать, что мое
восприятие направлено на дерево, но

принимает его за человека, а поскольку человек здесь — голое представление, то в этом обманном восприятии я направлен на представление. Напротив, смысл обмана состоит именно в том, что, принимая дерево за человека, я схватываю воспринимаемое как нечто наличное (веря, что именно это я и воспринимаю). В таком обманном восприятии мне дан сам человек, а не нечто вроде представления человека.

То, на что направлено восприятие в соответствии со своим смыслом, есть само воспринимаемое. Оно-то и

подразумевается. Что заключено в этом усмотрении, которому теории не застыт взор? А вот что: постановка вопроса о том, как субъективные интенциональные переживания, в свою очередь, могут вступать в отношение с объективно наличным, в своей основе искажена. Я не могу и не должен спрашивать: «Каким же образом внутреннее интенциональное переживание выходит вовне?» Я не могу и не должен так спрашивать, поскольку сами интенциональные отношения как таковые соотносятся с наличным. У меня нет нужды задним числом спрашивать, как

имманентное интенциональное
переживание приобретает
трансцендентную значимость.
Напротив, здесь нужно видеть, что
интенциональность есть именно то,
в чем состоит *трансценденция*, и
ничто иное. Пусть тем самым
трансценденция еще не прояснена в
достаточной мере, но зато мы
получили в наше распоряжение
такую постановку вопроса, которая
соответствует собственному
содержанию того, о чем мы
спрашиваем, поскольку она
вырастает из спрошенного.
Привычное понимание
интенциональности упускает из виду

то на что (в случае восприятия) восприятие направлено. Заодно оно упускает из виду структуру самонаправленности-на, intentio. Ложное толкование заключено в *превратной субъективации интенциональности*. Отправляются от Я, от субъекта и причисляют интенциональные переживания к его так называемой субъективной сфере. Я здесь — нечто такое, что обладает своей «сферой», в которой, как в футляре, как бы заключены интенциональные переживания. Но теперь обнаружилось, что интенциональные отношения сами образуют трансцендирование.

Отсюда вытекает, что интенциональность толкуется ложно не в силу произвольно принятого понятия субъекта, Я и субъективной сферы, и не по этой причине она становится поводом для искажения проблемы трансценденции, но что, наоборот, на основании непредвзято понятого характера интенциональности и ее трансценденции впервые определяется субъект в его существе. Поскольку привычное разделение субъекта с его имманентной сферой и объекта с его трансцендентной сферой, поскольку вообще различие внутреннего и внешнего

сконструировано и постоянно дает повод для дальнейших конструкций, мы впредь больше не будем говорить о субъекте, о субъективной сфере. Мы понимаем то сущее, которому присущи интенциональные отношения (*Verhaltungen*) как *Dasein*, причем именно так, что при помощи правильно понятого *интенционального способа вступать в отношения (Verhalten)* мы стремимся адекватно охарактеризовать бытие *Dasein*, одну из его глубинных структур. То обстоятельство, что деятельные отношения *Dasein* интенциональны, означает, что способ бытия нас

самых, т. е. способ бытия Dasein, по своей сути таков, что это сущее, поскольку оно есть, всегда уже пребывает при наличном. Идея субъекта, который только в своей сфере обладает интенциональными переживаниями и еще не выходит вовне, но заключен в себе как в футляре, — бессмысленное понятие, которое не ухватывает глубинной онтологической структуры того сущего, которое есть мы сами. Если мы, как уже оговаривалось ранее, будем именовать способ бытия Dasein кратко экзистенцией, то следует сказать: Dasein экзистировует, а не имеется в наличии наподобие

вещи. Та черта, которая различает
экзистирующее и наличное,
заключается именно в
интенциональности. Что Dasein
экзистирует, означает в числе
прочего, что оно *есть* так, что в
своем бытии соотносится с
наличным, с наличным не как
субъективным. Окно, стул, вообще
какое-то наличное сущее в самом
широком смысле никогда не
экзистирует, поскольку оно не может
соотноситься с наличным при
помощи интенциональной
самонаправленности-на. Наличное
только налично - среди прочего
наличного.

Тем самым мы только взяли разбег, чтобы защитить интенциональность от грубейшего непонимания и хоть как-то открыть на нее глаза. Это предпосылка для того, чтобы собственно превратить интенциональность в проблему, что мы и попытаемся проделать во второй части нашего лекционного курса.

Для начала, намереваясь основательно разъяснить феномен восприятия, мы указали на два столь же естественных, как и упрямых, лжетолкования в отношении интенциональности. Мы подытожим кратко эти две ложные

интерпретации. Во-первых, против *превратной объективации* интенциональности следует сказать: интенциональность не есть наличное отношение между наличным субъектом и наличным объектом, но структура, которая образует характер отношения, присущий способу действия Dasein как такового. Во-вторых, против *превратной субъективации* нужно возразить так: интенциональная структура отношений не представляет собой чего-то такого, что было бы имманентно так называемому субъекту и только еще нуждалось бы в трансценденции.

Интенциональное устройство
отношений Dasein есть именно
онтологическое условие
возможности всякой
трансценденции. Трансценденция,
трансцендирование принадлежит
сущности того сущего, которое (на ее
основе) экзистировать как
интенциональное, т. е. экзистировать
как удерживающееся при подручном.
Интенциональность есть ratio
cognoscendi трансценденции.
Трансценденция же есть ratio essendi
интенциональности в ее различных
видах.

Из обоих этих определений
вытекает, что интенциональность не

есть ни нечто объективное, наличное
как объект, ни нечто субъективное в
смысле чего-то такого, что
происходит внутри так называемого
субъекта, чей способ бытия остается
полностью неопределенным.
Интенциональность ни субъективна,
ни объективна в привычном смысле,
но она и то, и другое вместе в
некотором куда более исконном
смысле, поскольку
интенциональность, принадлежа
экзистенции Dasein, делает
возможным то, что это сущее, Dasein,
экзистирруя, соотносится с наличным.
После достаточно точного
истолкования интенциональности

традиционное понятие субъекта и объекта становится сомнительным, и не только то, что понимает под субъектом психология, но также и то, что она сама как позитивная наука вынуждена молчаливо предполагать за пределами идеи субъекта и что сама философия до сих пор онтологически определяла в высшей степени неполно и оставляла в темноте. Равно и традиционное философское понятие субъекта в отношении глубинного устройства интенциональности определено недостаточным образом. Нельзя, исходя из понятия субъекта, решить что бы то ни было относительно

интенциональности, поскольку она представляет собой существенную, если не исходную, структуру самого субъекта.

Если принять во внимание упомянутые ложные толкования, то оказывается, что смысл тривиальной фразы «Восприятие соотносится с воспринимаемым» вовсе не сам собой разумеется. Если сегодня под влиянием феноменологии много говорят об интенциональности или вводят для нее другое слово, то тем самым еще не доказано, что обозначенные так феномены действительно увидены феноменологически. Что такие акты

(Verhaltungen), как представление, суждение, мышление, воление, структурированы интенционально — не просто положение, которое можно выучить и взять на заметку, чтобы, скажем, извлекать из него следствия, но указание, позволяющее воспроизвести [в опыте] то, что здесь имеется в виду — структуру этих актов — и на основании самих феноменов всякий раз заново удостоверяться в правомерности этого высказывания.

Ложные толкования не случайны. Они вовсе не коренятся в первую очередь и исключительно в поверхностности мышления и

философских доводов, но имеют свое основание в самом естественном схватывании вещей, как они заключены в вот-бытии (Dasein) согласно его сути. Поэтому Dasein имеет тенденцию поначалу толковать всякое сущее как наличное (будь то нечто наличное в смысле природной вещи или же такое сущее, которому присущ способ бытия субъекта) и понимать его в смысле наличного. Это — глубинная тенденция античной онтологии, и она не преодолена по сей день, поскольку входит в состав понимания бытия, присущего Dasein, и принадлежит тому способу, каким Dasein бытие

понимает. Поскольку при таком толковании всего данного как наличного интенциональность нельзя отыскать среди наличных вещей, то ее, как представляется, следует приписать субъекту. Если она не объективна, то, значит, она субъективна. Субъект при этом с той же неопределенностью в отношении его бытия толкуется как наличное, что и проявилось у Декарта в *cogito sum*. Так что интенциональность, толкуют ли ее объективно или субъективно, остается чем-то таким, что неким образом налично. В противоположность этому, именно интенциональность и та ее

особенность, что она не объективна и не субъективна, должна поставить нас в тупик и заставить спросить: не следует ли на основании этого и не объективного, и не субъективного феномена иначе, чем это было принято до сих пор, постигать то сущее, которому интенциональность с очевидностью принадлежит?

Когда Кант говорит об отношении вещей к познавательной способности, то, как теперь обнаружилось, эта манера выражаться и вытекающие из нее постановки вопросов полны путаницы. Вещь не соотносится со способностью познания внутри

субъекта, но сама эта познавательная способность и, тем самым, этот субъект в соответствии со своим бытийным устройством интенционально структурированы. Познавательная способность не есть крайний член отношения между объектом там, снаружи, и субъектом здесь, внутри, но ее суть — само самосоотнесение, причем такое, что так соотносящееся интенциональное Dasein, existing, всякий раз непосредственно задерживается при вещах. Для Dasein нет никакого «снаружи», поскольку для него так же абсурдно говорить о каком-то «внутри».

Если мы пытаемся модифицировать рассуждения Канта о восприятии и придать им основательность путем различения интенции восприятия, с одной стороны, и воспринятого, с другой, тем самым мы не просто подправляем значения слов и терминологию, но восходим к онтологической сущности того, что имеют в виду, говоря о восприятии. Поскольку восприятие имеет интенциональную структуру, то если этой структуры не заметить, упомянутая ранее многозначность не только *может*, но *должна* возникнуть. Занимаясь восприятием,

Кант сам вынужден под давлением содержания использовать его интенциональную структуру, хотя он и не распознает ее явно как таковую. Он говорит в одном месте о том, что восприятие куда-то простирается и что там, куда оно простирается, встречается действительное, наличное [\[66\]](#). Но восприятие может иметь некую область досягаемости, если оно в соответствии со своей сущностью вообще куда-то протягивается, простирается, т. е. направлено-на. Представления сущностным образом соотносятся с представленным, на него указывают, но не так, что их нужно еще только

снабдить этой структурой указывания. Напротив, они имеют ее с самого начала *как* представления. Всегда ли в них дается то, на предоставление чего они притязают, это уже другой вопрос; его бессмысленно разбирать, если суть самого притязания остается в потемках.

в) Интенциональность и понимание бытия. Раскрытость (восприятость) сущего и разомкнутость бытия

Мы будем держаться кантовой линии интерпретации действительности или наличия, но

при этом отчетливее и точнее охарактеризуем горизонт, исходя из которого и в пределах которого Кант развивает свое объяснение. Подумаем, чего мы уже достигли с помощью предшествующих разъяснений интенциональной структуры восприятия? К структуре полагания вообще мы еще вернемся, разбирая четвертый тезис. Мы соглашаемся с Кантом в том, что он не хочет отождествлять наличие ни с актом восприятия, *intentio*, ни, разумеется, с воспринимаемым, *intentum*, пусть даже сам он не проводит этого различия. Остается только одна возможность —

интерпретировать кантово
отождествление действительности и
восприятия в том смысле, что
восприятие здесь означает
восприимчивость (восприимчивость).
Но вот что оказалось спорным:
можно ли отождествить
действительность действительного
(наличие наличного) с его
восприимчивостью? Но с другой
стороны, мы обратили внимание на
то обстоятельство, что в
восприимчивости (бытии-
восприимчивым) восприимчивого и, тем
самым, открытого, действительного
[сущего], очевидно, должна быть
заодно выявлена и его

действительность, и, в определенном смысле, в восприятости некоторого воспринятого наличного заключено его наличие,— что посредством анализа восприятости воспринятого должно быть возможно каким-то путем проникнуть в наличие наличного. Тем самым уже сказано, что восприятость нельзя отождествлять с наличием наличного, но что первая есть только необходимое, хотя и не достаточное условие доступа к последнему. Эта взаимосвязь делает необходимой попытку охарактеризовать восприятость как таковую.

Итак, мы спрашиваем: какое

отношение имеет эта черта восприятости воспринятого к тому, что мы прежде говорили об интенциональном устройстве вообще? Восприятость есть восприятость воспринятого. Каким образом она ему принадлежит? Можем ли мы посредством анализа восприятости действительного [сущего] проникнуть в смысл действительности этого действительного? Глядя на интенциональность восприятия, мы должны сказать, что восприятость, принадлежащая воспринятому, очевидно, выпадает на долю воспринятого, т. е. на долю того, на

что направлено восприятие. Мы должны поначалу вникнуть в то, что представляет собой *intentum* восприятия. Мы говорили уже: в интенциональном смысле направленности (*Richtungssinn*) акта восприятия заключено то, что воспринимаемое берется как само по себе имеющееся в наличии. Сам интенциональный смысл направленности акта восприятия, независимо от того, обманывается ли это восприятие или нет, нацелен на наличное как наличное. В восприятии я направлен на то окно, как этот-вот предмет употребления. С этим сущим или наличным в

самом широком смысле слова *дела обстоят* определенным образом [\[67\]](#) . Оно служит для того, чтобы освещать и заодно чтобы предохранять эту аудиторию. Тем, для чего оно служит, его пригодностью, предопределены его свойства, т. е. все то, что принадлежит его определенной реальности в смысле Канта, его вещиности. Мы можем, наивно воспринимая это наличное, обычным способом его описывать, как это случается повседневно, и строить до-научные, но также и позитивно-научные высказывания об этом предмете. Окно открыто, закрыто

неплотно, хорошо сидит в стене; рама такого-то и такого-то цвета, имеет такие-то и такие-то размеры. То, что мы обнаруживаем в этом наличном, суть, во-первых, определения, которые присущи ему как предмету употребления или, как мы еще говорим,— как утвари (*Zeug*), но, далее, и такие определения, как твердость, тяжесть, протяженность, которые присущи окну не как именно окну, а как просто материальной вещи. Мы можем [отодвинуть на задний план и, тем самым,] скрыть те *черты утвари*, которые ближайшим образом возникают для нас в естественном

обращении с вещами и образуют определения, принадлежащие вещи как предмету употребления, и рассмотреть окно только как наличную вещь. Но в обоих случаях, рассматриваем ли мы и описываем окно как предмет употребления, как утварь или как просто природную вещь, мы уже определенным образом понимаем, что означает утварь (Zeug) и что означает вещь (Ding). Мы понимаем, имея дело в обиходе с принадлежностями утвари — принадлежностями ремесла, измерительными принадлежностями, письменными принадлежностями,— нечто такое,

что можно назвать *свойством быть утварью*, и точно так же, обнаруживая материальную вещь, мы понимаем нечто такое, что может быть названо ее *вещностью*. Впрочем, мы ищем воспринятость воспринятого. Среди всех тех определений вещи, которые образуют присущие воспринятому черты утвари, но также и среди тех определений, которые принадлежат общему вещному характеру наличного, мы не находим воспринятости воспринятого, которой оно, тем не менее, обладает. И все же мы говорим: наличное воспринято, оно *есть* воспринятое.

Так что и восприятость не есть «реальный предикат». Но как она принадлежит наличному? Ведь наличное не претерпевает никакого изменения в силу того, что я его воспринимаю. Оно не испытывает никакого прироста и никакого уменьшения того, что оно есть как это-вот наличное. И конечно, в результате восприятия оно не повреждается и не становится негодным к употреблению. Напротив, в самом смысле воспринимающего схватывания заключено то обстоятельство, что воспринятое открывается в нем так, как оно само по себе себя

показывает. Так что восприимчивость не есть нечто объективное в объекте. Но, возможно, отсюда нужно заключить, что она есть нечто субъективное, принадлежащее не восприимчивому, *intentum*, но акту восприятия, *intentio*?

Однако уже в анализе интенциональности правомерность этого привычного различения субъекта и объекта, субъективного и объективного стала для нас загадкой. Если уж кому-то хочется говорить о субъективной сфере, то восприятие как интенциональное никак не может попадать в субъективную сферу, поскольку оно ее как раз

трансцендирует. Восприимчивость
принадлежит, по-видимому,
интенциональному отношению
Dasein, т. е. оно — не субъективно и
не объективно, хотя мы постоянно
должны удерживать следующее:
восприимчивое сущее, наличное,
восприимчиво и имеет характер
восприимчивости. Замечательное и
загадочное образование эта
восприимчивость: она принадлежит
объекту, но не объективна, она
принадлежит Dasein и его
интенциональной экзистенции, но
не субъективна. Нужно снова и снова
настойчиво внушать себе
методическую максиму

феноменологии — не уклоняться до срока от загадочности феноменов и не отодвигать ее в сторону путем насилия со стороны какой-нибудь дикой теории, более того, нужно позволить загадочности возрастать. Только так она становится уловимой и постижимой в понятии, т. е. понятной и настолько конкретной, что из самой загадочной вещи возникают указания для разгадки феномена. В отношении восприимчивости, но также, как это еще обнаружится, и в отношении некоторых других черт, возникает следующая проблема: как может нечто принадлежать наличному без

того, чтобы самому быть наличным, и одновременно, как таковое, принадлежать Dasein, не означая при этом ничего субъективного? Эту проблему мы сейчас не будем решать, но только заострим, чтобы показать во второй части, что объяснение возможности подобного загадочного феномена лежит в сущности времени.

Пока понятно одно: восприятость наличного не налична в нем самом, но принадлежит Dasein, что не означает — субъекту и его имманентной сфере. Восприятость принадлежит воспринимающему интенциональному отношению. Оно

делает возможным то, что наличное само по себе может выйти навстречу. Акт восприятия открывает наличное и позволяет встретиться с ним определенным способом — в определенном *открытии*. Восприятие отбирает у наличного его сокрытость и высвобождает его, дабы оно могло показать себя в самом себе. В этом — смысл любой естественной осмотрительности и любого естественного умения ориентироваться в чем-то; это так именно потому, что в самом восприятии в соответствии с его интенциональным смыслом заключен такой способ открывать

сущее.

Когда указывают, что восприятие соотносится с воспринятым, тем самым еще не отделяют в достаточной мере восприятие от голого представления, воспроизведения в представлении. И представление тоже определенным образом соотносится с чем-то, с сущим, и может даже, как и восприятие, соотноситься с наличным. Например, я могу сейчас представить себе вокзал в Марбурге. При этом я соотношусь не с представлением и подразумеваю не представленное, но вокзал как нечто наличное в Марбурге. Однако в таком

чистом представлении это наличное схватывается иным способом и дано иначе, чем в непосредственном восприятии. Эти существенные различия в интенциональности и в *intentum* нас здесь не интересуют.

Восприятие есть *высвобождающее* *позволение* *встретиться* *наличному*. Трансцендирование представляет собой открытие. *Dasein* существует как открывающее. Открытость наличного — это то, что делает возможным его высвобождение как выходящего навстречу. *Восприятость*, т. е. специфическое высвобождение сущего в восприятии,

есть *модус открытости вообще*. Открытость представляет собой определение высвобождения также и в произведении, и в суждении о...

Мы спрашиваем: что относится к открытию сущего, т. е. в нашем случае — к восприятости наличного? Модус открытия и модус открытости наличного должны, очевидно, определяться посредством открываемого в них сущего и его способа быть. Я не могу воспринять геометрические соотношения в смысле естественного, чувственного восприятия. Но как же иначе модус открытия может быть, как бы нормирован и предписан

открываемым сущим и его способом
быть, если не так, что само сущее
уже прежде открыто, так что способ
схватывания может к нему
направиться? С другой стороны, это
открытие должно, в свою очередь,
примериваться к открываемому
сущему. Модус возможной
открываемости наличного в
восприятии должен быть
предначертан уже в самом
восприятии, т. е. воспринимающее
открытие наличного должно с самого
начала понимать нечто такое, как
наличие. В интенции акта
восприятия уже с самого начала
должно заключаться нечто такое, как

понятность наличия. Верно ли, что это всего лишь некоторое априорное требование, которое мы должны установить, поскольку в противном случае воспринимающее открытие наличного останется непостижимым? Или можно показать, что в *интенциональности восприятия*, т. е. воспринимающего раскрытия, заключено нечто такое, как *понимание наличия*? — Не только можно показать, но мы это уже показали. Говоря осторожнее, мы уже воспользовались понятностью наличия, принадлежащей интенциональности восприятия, хотя до сих пор и не выделили эту

структуру явно. Когда мы в первый раз описывали *intentum*, т. е. то, на что направлено восприятие, нам нужно было показать против субъективистских лжетолкований, утверждающих, что восприятие-де ближайшим образом направлено на субъективное, т. е. на ощущения, что восприятие направлено на само наличное. Чтобы это увидеть, говорили мы тогда, нам нужно только обратить внимание на заключенную в самом восприятии тенденцию схватывания или присущий восприятию смысл направленности (*Richtungssinn*). В соответствии со своим смыслом

направленности восприятие интендирует наличное в его наличии. Это — составная часть смысла направленности, т. е. интенция направлена на раскрытие наличного в его наличии. В ней самой заключена уже понятность наличия, хотя и допонятийная. В этом понимании то, что означает наличие, выявлено, распахнуто, мы говорим — разомкнуто. Мы говорим о *разомкнутости*, данной в понимании наличия. Такое понимание наличия уже заключено предварительно как допонятийное в *intentio* воспринимающего открытия как такового. Здесь

«предварительно» не означает, что я, чтобы воспринять наличное или его открыть, якобы, должен заранее по-настоящему прояснить для себя смысл наличия. Предварительное понимание — не предварительное в порядке времени, которое мы измеряем по часам. Предварительность понимания, принадлежащего воспринимающему раскрытию наличия, означает, скорее, нечто противоположное: понимание наличия или действительности в смысле Канта предварительно таким образом, что я как раз вовсе и не должен его заранее в собственном смысле слова

осуществить, но что оно заключено, как мы увидим, в глубинном устройении самого Dasein, а именно в том, что Dasein, экзистирруя, уже понимает способ бытия того сущего, с которым оно как экзистирующее соотносится, совершенно независимо от того, в какой степени это наличное открыто, открыто ли оно в достаточной мере и соразмерно его сути или нет. Интенциональности восприятия принадлежат не только *intentio* и *intentum*, но, помимо этого, *понимание способа бытия, интендируемого в intentum*. Каким образом это

предварительное допонятийное
понимание наличия
(действительности) заключено в
открытии наличного, что означает
это «заключено» и как оно возможно
— всем этим мы будем заниматься
позже. Сейчас важно только увидеть
в общих чертах, что раскрывающее
отношение к наличному
удерживается в понимании наличия
и что этому способу соотноситься
(Verhalten) [с наличным], т. е.
экзистенции Dasein, принадлежит
разомкнутость наличия. В этом —
условие возможности *открыть*
наличное. Способность стать
открытым, т. е. воспринимаемость

наличного, предполагает
разомкнутость наличия.

Восприимчивость основывается, с точки зрения условия своей возможности, в *понимании* наличия. Только если мы, таким образом, проследим восприимчивость воспринимаемого вплоть до ее фундамента, т. е. проанализируем само понимание наличия, по существу принадлежащее полной интенциональности восприятия, мы будем в состоянии прояснить смысл так понятого наличия или, говоря языком Канта, смысл существования, экзистенции.

Эта понятность бытия есть,

очевидно, то, к чему прибегает Кант, хотя он и не видит этого явно, когда говорит, что существование, действительность тождественны восприятию. Не давая пока ответа на вопрос о том, как следует интерпретировать действительность, мы должны постоянно иметь в виду, что по отношению к кантовой интерпретации — действительность равна восприятию — постоянно заявляет о себе множество структур и структурных моментов, к которым Кант по сути прибегает. В первую очередь, мы сталкиваемся с интенциональностью. Ей принадлежит не только *intentio* и

intentum, но столь же изначально и некий модус открытости открытого в интенции (intentio) intentum. Сущему, воспринятому в восприятии, принадлежит не только то, что оно открыто, но и то, что способ бытия открытого сущего понят, т. е. разомкнут. Поэтому мы проводим различие не просто терминологическое, но по существу дела, между *открытостью сущего* и *разомкнутостью его бытия*. Сущее может быть раскрыто, будь то на пути восприятия или с помощью какого-то иного доступа к нему, только если бытие уже разомкнуто, только если я его понимаю. Только

тогда я могу спросить, действительно ли оно или нет, и задаться целью каким-то путем установить действительность сущего. Теперь, должно быть, мы сумеем точнее выявить связь между открытостью сущего и разомкнутостью его бытия и показать, как разомкнутость (выявленность) бытия фундирует, т. е. предоставляет основание, фундамент, возможности открыть сущее. Иначе говоря, теперь мы сумеем понятийно ухватить различие между открытостью и разомкнутостью как возможное и необходимое, но также и постичь

возможное единство обоих. Здесь заодно заключена и возможность уловить различие между открытым в открытии сущим и разомкнутым в разомкнутости бытием, т. е. фиксировать различие между бытием и сущим, онтологическую дифференцию. Занимаясь проблемой, поставленной Кантом, мы приходим по ходу дела к вопросу об *онтологической дифференции*. Только на пути решения этой основной онтологической проблемы мы, возможно, сумеем не только позитивно обосновать тезис Канта: «Бытие не есть реальный предикат», но, заодно, и позитивно дополнить

его некоторой радикальной интерпретацией бытия вообще как наличия (действительности, существования).

Мы видим теперь, что возможность установить онтологическое различие, очевидно, связано с необходимостью исследовать интенциональность, т. е. способ доступа к сущему, хотя это не означает, что способ доступа к любому сущему представляет собой восприятие в смысле Канта.

Когда Кант отождествляет действительность и восприятие, он не ставит во главу угла разъяснение смысла действительности или

существования. Он остается на отдаленных подступах к этому проблемному полю, и эти подступы для него теряются в невнятице. Тем не менее, путь, который Кант прокладывает, обращаясь к субъекту в самом широком смысле слова, ведет в единственно возможном и верном направлении. Неверно, что это направление интерпретации бытия, действительности, существования, экзистенции было впервые указано философией Нового времени после Декарта посредством явной ориентации философской проблематики в направлении субъекта. Направленность на субъект,

соответственно, на то, что, по сути, этот термин подразумевает, наше Dasein, избирает также уже совсем не субъективистски ориентированная постановка вопроса в античности, принадлежащая Платону и Аристотелю. Но это не означает, что позволительно интерпретировать глубинную тенденцию философии Платона и Аристотеля некоторым образом в духе Канта, как это произошло в Марбургской школе уже много лет тому назад. Греки двигались в своей попытке объяснить бытие в том же направлении, что и Кант, когда они восходили к λόγος. Логос обладает особым свойством —

делать явным, нечто открывать, соответственно,— размыкать, хотя греки различали одно и другое так же мало, как и философия Нового времени. Λόγος есть глубинный образ действия (Verhaltung), принадлежащий ψυχή, некое ἀληθεύειν, делание-явным, которое присуще ψυχή в самом широком смысле или νοῦς: эти термины будут скверно поняты, если переводить их бездумно как «душа» и «дух» и ориентироваться на соответствующие понятия. Душа беседует сама с собой, говорит Платон, о бытии; она проговаривает сама с собой бытие, бытие-иным, самость, движение,

покой и тому подобное, т. е. она уже понимает, находясь сама с собой, нечто такое, как бытие, действительность, существование и т. д. Λόγος ψυχής есть горизонт, в который вступает всякая деятельность, направленная на объяснение бытия и действительности. Любая философия, так или иначе постигающая «субъект», так или иначе помещающая его в центр философского исследования, прибегает в объяснении глубинных онтологических феноменов к душе, духу, сознанию, субъекту, Я. Античная, равно как и средневековая

онтология, не есть, как это мнит
ставшее привычным невежество,
чисто объективная онтология,
исключающая сознание, но
своеобычие античной и
средневековой онтологии состоит
именно в том, что сознание и Я
берутся как сущие в том же смысле, в
каком и объективное берется в
качестве сущего. Об этом
свидетельствует то обстоятельство,
что античная философия
ориентировала свою онтологию на
логос, и можно было бы с
определенной долей истины сказать,
что античная онтология есть логика
бытия. Это верно постольку,

поскольку логос представляет собой такой феномен, который должен прояснить, что значит бытие. «Логика» бытия не означает, однако, что онтологические проблемы, якобы, сводятся к логическим в смысле школьной логики. Восхождение к Я, душе, сознанию, духу и Dasein необходимо по вполне содержательным причинам.

Мы можем выразить эту согласованность в направлении путей философской интерпретации бытия и действительности при помощи иной формулировки проблемы. Бытие, действительность, существование относятся к наиболее

общим понятиям, которые Я как бы приносит с собой, и которые поэтому называли и называют «прирожденными идеями», *ideae innatae*. Они с самого начала заключены в человеческом *Dasein*. Оно приносит с собой, согласно своему бытийному устройению, некое видение, *ἰδεῖν*, некое понимание бытия, действительности, существования. Лейбниц говорит в разных местах, хотя и гораздо грубее и размытее, чем Кант, что только в рефлексии, направленной на самих себя, мы схватываем, что такое бытие, субстанция, тождество, длительность, изменение, причина,

действие. Учение о прирожденных идеях господствует более или менее отчетливо во всей истории философии. Оно есть, впрочем, скорее способ уклониться от проблемы, отставить ее в сторону, чем ее решить. Все слишком просто сводится к некоему сущему и некоему его свойству — врожденности, причем саму врожденность далее уже не разъясняют. Врожденность, как бы смутно она тут не схватывалась, не может быть понята в психологически-биологическом смысле. Здесь хотят сказать, что бытие и существование поняты

раньше, чем сущее. Это не значит, однако, что бытие, существование и действительность суть то, что каждый отдельный индивидуум в своем биологическом развитии улавливает ближайшим образом, скажем, что дети ближайшим образом понимают, что такое существование. Это многозначное выражение «врожденность» только намекает на более раннее, предшествующее, а priori, на то, что после Декарта и вплоть до Гегеля отождествляют с субъективным. Из этого тупика проблему можно вывести (т. е. впервые поставить как проблему) только тогда, когда

поставлен вопрос о том, что означает врожденность, как она возможна на основании бытийного устройства Dasein, как ее нужно очерчивать. Врожденность не есть психологически-биологический факт, но ее смысл заключается в указании, что бытие, существование суть более ранние, чем сущее. Врожденность нужно понимать в философски-онтологическом смысле. При этом непозволительно думать, что упомянутые понятия и основоположения потому врожденные, что все люди признают правильность этих положений. Согласие людей по поводу

правильности закона *противоречия* есть только знак врожденности, но не основание. Ссылка на всеобщее согласие и единодушие — еще отнюдь не философское обоснование логической или онтологической аксиомы. Мы увидим, феноменологически исследуя второй тезис: всякому сущему принадлежит «что» и способ-быть, что там открывается тот же самый горизонт, т. е. [предпринимается] попытка прояснить понятия бытия, обратившись к вот-бытию человека. Правда, тут обнаружится, что это обращение именно в связи с обсуждаемой проблемой в античной

и средневековой онтологии сформулировано не так членораздельно, как у Канта. Но фактически этот горизонт здесь налицо.

Нам стало понятно в разных отношениях, что критическое обсуждение тезиса Канта приводит к необходимости эксплицитной онтологии Dasein. Ведь только на основе выделения онтологического глубинного устройства Dasein мы будем в состоянии в достаточной мере понять тот феномен, который подчинен идее бытия — понимание бытия, которое лежит в основе всякого отношения к сущему и ведет

его за собой. Только когда мы поймем онтологическое глубинное устройство Dasein, мы сможем прояснить для себя, как в вот-бытии (Dasein) возможно понимание бытия. Но нам стало также понятно, что онтология Dasein представляет собой скрытую цель и постоянное, более или менее явное, требование всей истории развития западной философии. Это можно, однако, увидеть и доказать только [в том случае,] если само это требование членораздельно сформулировано и в основных чертах исполнено. Обсуждение тезиса Канта привело нас, в частности, к фундаментальной

онтологической проблеме, к вопросу о различии бытия и сущего, к проблеме онтологической дифференции. Разъясняя тезис Канта, мы на каждом шагу наталкивались на проблемы, хотя, собственно, не замечали их как таковые. Так, чтобы основательно обсуждать тезис Канта, необходимо было проанализировать не только отождествление существования, действительности с абсолютным полаганием, но и отождествление бытия вообще с полаганием вообще, т. е. необходимо было показать, что и полагание (позиция) имеет интенциональную структуру. Мы

вернемся к этому при обсуждении четвертого тезиса, когда будем работать с бытием в смысле «есть», выраженном копулой; Кант интерпретирует такое «есть» как *respectus logicus*, т. е. полагание бытия вообще. Бытие, которое Кант рассматривает как тождественное полаганию, он понимает как «есть», положенное в качестве связи (связки) субъекта и предиката в предложении. Для его анализа нам требуется выявление структуры присущего предложению характера полагания.

Предварительное прояснение интенциональности привело нас, далее, к различию между бытийным

устроением сущего объективно и сущего субъективно или Dasein, которое экзистировало. Очевидно, это отличие сущего, которое есть мы сами, от сущего, которое не есть мы сами, говоря формально по-фихтеански,— между Я и не-Я, вовсе не случайно, но есть нечто такое, что должно некоторым образом навязывать себя уже естественному сознанию, то, вокруг чего с самого начала были сосредоточены усилия философии. Мы разберем это различие, рассматривая третий тезис, так что связь первого тезиса с третьим и четвертым станет понятна.

Разъясняя тезис Канта, мы

исходили из понятия реальности, вещиности, от которого следует отличать существование (Existenz) как нереальную черту. Все же следует поразмыслить над тем обстоятельством, что реальность — в столь же малой степени нечто реальное, как существование — нечто существующее. У Канта это находит выражение в том, что для него и реальность, и экзистенция суть категории. Реальность представляет собой онтологическую определенность, которая присуща каждому сущему, будь оно действительное или только возможное, поскольку сущее есть

нечто, имеет некоторое вещное содержание. Следует не только отличать экзистенцию как нечто нереальное от реальных определений вещей, но столь же необходимо определить онтологический смысл реальности вообще и спросить, как нужно понимать взаимосвязь реальности и существования и как можно показать возможность этой связи. Такова проблема, которая как бы потаенно заключена в тезисе Канта. Она представляет собой не что иное, как содержание второго тезиса, к обсуждению которого мы переходим. Нельзя упускать из виду, что четыре тезиса связаны между

собой. Содержание каждой отдельной проблемы включает в себя содержание остальных. Четыре тезиса формулируют только внешним образом и все еще скрыто систематическое единство основных онтологических проблем, к которому мы ошупью пробираемся посредством предварительного обсуждения этих тезисов.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Восходящий к Аристотелю тезис средневековой онтологии:

бытийному складу сущего принадлежат что-бытие (essentia) и бытие-в-наличии (existentia)

§ 10. Содержание этого тезиса и его традиционное обсуждение

*а) Предварительное описание традиционного круга проблем, связанного с различием *essentia* и *exisfentia**

Разбирая первый тезис — бытие не есть реальный предикат,— мы ставили своей целью прояснить смысл бытия, существования и определить относящуюся к этой теме интерпретацию, предложенную Кантом, более радикально в отношении ее задачи. Мы

подчеркивали при этом, что существование отличается от реальности. Реальность сама по себе при этом еще не предстала в качестве проблемы, и тем более [для нас еще не стало проблемой] ее возможное отношение к существованию или же различие между ними. Поскольку реальность в смысле Канта означает не что иное, как *essentia*, разбор второго тезиса, касающегося *essentia* и *existentia*, включает в себя все вопросы, поставленные предшествующей философией относительно их связи. Эти вопросы Кант далее не разрабатывает, но кладет

традиционные мнения в основу своих рассуждений как нечто само собой разумеющееся. В ходе обсуждения этого второго тезиса становится еще более понятно, насколько сильно проблема Канта укоренена в античной и средневековой традиции. Хотя второй тезис тесно связан с тезисом Канта, тем не менее, его разбор вовсе не сводится к повторению кантовой проблемы, поскольку теперь под именем *essentia* сама *реальность* становится *онтологической проблемой*. Вследствие этого проблема заостряется: каким образом реальность и существование

принадлежат тому или иному
сущему? Каким образом реальное
может обладать существованием?
Как следует определить
онтологическую взаимосвязь
реальности и существования? Мы не
только сталкиваемся здесь с
принципиально новыми проблемами,
но заодно и кантова проблема
становится более острой.

Мы можем охарактеризовать
нашу новую проблему, соотносясь с
понятием *онтологической*
дифференции. Здесь речь идет о
различии сущего и бытия.
Онтологическая дифференция
означает: сущее характеризуется

всякий раз именно через принадлежащий ему склад бытия. Само же это бытие не есть некоторое сущее. При этом остается темным, что именно относится к бытию того или иного сущего. До сих пор, опираясь на Канта, мы понимали выражение «бытие» как «существование» (Existenz), «наличие» (Dasein), «действительность», т. е. как *способ*, каковым действительное, существующее *есть*. Теперь, однако, должно обнаружиться, что бытийный склад сущего не исчерпывается присущим ему способом *быть*, если под этим мы понимаем

действительность, наличие, существование. Более того, следует отчетливо понимать, что каждому сущему, независимо от того, *как* оно есть, свойственно быть тем-то и тем-то. В бытийный склад каждого сущего входит некое «что», характер содержания, содержательности (Sachcharakter) или, как говорит Кант, вещьность (Sachheit), реальность. Реальность точно так же не есть нечто сущее, реальное, как существование и бытие не есть нечто существующее и сущее. Таким образом, различие между *realitas* (или *essentia*) и *existentia* не совпадает с онтологической

дифференцией, но относится лишь к одному различенному в онтологической дифференции члену, т. е. ни *realitas*, ни *existentia* не есть нечто сущее, но они вместе как раз и образуют структуру бытия [сущего]. Различие между *realitas* и *existentia* отчетливее артикулирует бытие в присущем ему существенном складе.

Мы видим теперь, что онтологическая дифференция сама по себе вовсе не так проста, как это представляется на основании ее голой формулировки. Напротив, дифференцированное в этой дифференции, то, на что нацелена онтология,— само бытие —

обнаруживает в себе все более и более богатую структуру. Второй тезис должен подвести нас к проблеме, которую мы разбираем во второй части под именем глубинной артикуляции (Grundartikulation) бытия, т. е. — [к разъяснению] определенности каждого сущего в отношении его бытия посредством сущности (essentia) и возможного существования.

Традиционное обсуждение второго тезиса, утверждающего, что каждому сущему принадлежит essentia и existentia или возможное существование, лишено прочного основания и достаточно надежного

руководящего принципа. Сам по себе факт этого различия между *essentia* и *existentia* известен со времен Аристотеля и принят как нечто само собой разумеющееся. Проблематичным для традиции остается вопрос, как следует это различие определять. В античной философии этот вопрос не был поставлен, и только в Средние века проблема различия и взаимосвязи, *distinctio et compositio*, между содержательными чертами того или иного сущего, с одной стороны, и способом его бытия, с другой, становится животрепещущей. Но это происходит не на фоне постановки

основного вопроса об онтологической дифференции, который как таковой еще не был усмотрен, но опять же в пределах того круга проблем, с которым мы столкнулись в связи характеристикой кантова тезиса. Впрочем, теперь речь идет не столько о познаваемости и доказуемости существования Бога, сколько о еще более исходной проблеме отличия понятия Бога как некоторого бесконечного сущего, *ens infinitum*, от сущего, которое не есть Бог, *ens finitum*. Мы уже слышали, занимаясь характеристикой тезиса Канта, что сущности Бога, *essentia dei*, принадлежит существование.

Это положение Кант не оспаривает. Он оспаривает лишь то, что люди в состоянии такого рода сущее, сущности которого принадлежит существование, положить некоторым абсолютным образом; иными словами, что они способны его непосредственно воспринимать или — в самом широком смысле — созерцать. Бог есть такое сущее, которое согласно своей сущности никоим образом не может не существовать. Конечное же сущее может и не существовать. Это означает следующее: тому, что оно есть, его *realitas* не присуще с необходимостью существование. В

случае же, если такое возможное
сущее (*ens finitum*) или, иначе говоря,
— его реальность действительно
осуществлена, в случае, если это
возможное [сущее] существует, тогда,
очевидно, возможность и
действительность, грубо говоря,
сошлись воедино. Возможное
действительно осуществилось,
essentia теперь действительна,
существует. Возникает вопрос: как
следует понимать отношение,
связывающее содержательный
характер некоего действительно
сущего и его действительность.
Теперь мы имеем дело уже не только
с кантовой проблемой, с

действительностью вообще, но с вопросом: *как соотносятся действительность некоего сущего и его реальность*. Мы видим, что и эта онтологическая проблема, которая во второй части [нашего курса] вновь приведет нас к основному вопросу артикуляции бытия, ориентирована в традиции на обсуждении проблемы Бога, понятия Бога как *ens perfectissimum* [\[68\]](#) . Заново утверждается старое аристотелево отождествление, приравнивающее *πρώτη φιλοσοφία*, первую науку, науку о бытии, к *θεολογία*. Мы должны теперь сделать для себя эту взаимосвязь еще более внятной, дабы

правильно ухватить содержание второго тезиса и суметь извлечь из традиционного его обсуждения в Средние века нечто с философской точки зрения решающее. Разъясняя содержание тезиса, мы вынуждены ограничиться только существенными его моментами и дать лишь беглую характеристику проблемы. Мы не можем подробно излагать исторические перипетии дискуссии о связи и различии сущности и существования, *essentia et existentia*, в схоластике (Фома и более поздние томистские школы, Дунс Скот, Суарес — испанский схоласт эпохи Контрреформации); мы попытаемся,

скорее, характеризуя содержание основных учений, скажем,— точку зрения Фомы Аквинского, Дунса Скота и Суареса, дать представление о том, как схоластика излагала эту проблему, и одновременно о том, как в самом этом изложении проблемы, в подходе к ней, обнаруживается воздействие античной философии.

Суарес принадлежит так называемой поздней схоластике, которая вновь возродилась в ордене иезуитов в эпоху Контрреформации. Фома был доминиканцем, О. Рг., Дунс Скот — францисканцем OFM [69]. Суарес — мыслитель, наиболее существенно повлиявший на

философию Нового времени. Декарт непосредственно от него зависит и сплошь да рядом использует его терминологию. Именно Суарес впервые систематизировал средневековую философию и прежде всего — онтологию. До этого Средневековье, в том числе и Фома, и Дунс Скот, имело дело с античностью лишь в комментариях, которые последовательно разъясняли тексты. Основополагающий трактат античности, «Метафизика» Аристотеля, не представляет собой связного сочинения и не имеет систематически выстроенной композиции. Суарес видел это и

стремился указанный изъян, как он это понимал, устранить, впервые попытавшись придать онтологическим проблемам систематическую форму, определившую членение метафизики на разделы на несколько веков вперед, вплоть до Гегеля. В соответствии с этим членением различаются *metaphysica generalis*, общая онтология, и *metaphysica specialis*, а именно — *cosmologia rationalis*, онтология природы, *psychologia rationalis*, онтология духа (*des Geistes*), *theologia rationalis*, онтология Бога. Эта расстановка философских дисциплин заново

воспроизведена в «Критике чистого разума» Канта. «Трансцендентальная логика» соответствует в своей основе общей онтологии. Темы, с которыми Кант имеет дело в «Трансцендентальной диалектике», — проблемы рациональной психологии, космологии и теологии, — соответствуют постановкам вопросов в новой философии. Суарес, изложивший свою философию в «Disputationes metaphysicae» (1597), не только в значительной степени повлиял на дальнейшее развитие католического богословия, но и вместе со своим товарищем по ордену Фонсекой

оказал существенное воздействие на протестантскую схоластику в XVI и XVII веках. Основательность и философский уровень обоих авторов куда выше, чем то, чего достиг, скажем, Меланхтон в своих комментариях на Аристотеля.

Проблема отношения сущности и существования имеет, прежде всего, богословское значение, которое, понятое в узком смысле, нас сейчас не интересует. Она касается проблем христологии, и поэтому по сей день обсуждается в богословских школах, в первую очередь — в связи с философскими воззрениями отдельных орденов. Спор до сих пор

не разрешен. Поскольку именно Фома считается самой авторитетной фигурой в схоластике, и поскольку именно ему церковь оказывает предпочтение, иезуиты, придерживающиеся в своих воззрениях учения Суареса, который, пожалуй, наиболее остро и правильно видел проблему, заинтересованы в том, чтобы свою точку зрения привести в соответствие с мнением Фомы. Еще в 1914 г. они испрашивали непосредственно у Папы решения по поводу того, обязательно ли в указанном вопросе во всем следовать Фоме. Вопрос был решен

отрицательно: имеется в виду не решение ex cathedra, но такое решение, которое должно указывать ориентиры в богословском и философском познании. Упомянутые вопросы интересуют нас не прямо, но как способ понять предшествующую античную философию и, с другой стороны, те проблемы, которые впоследствии поставит перед собой Кант в «Критике чистого разума» и Гегель в «Логике». История вопроса весьма запутанна и по сей день остается непроясненной.

Ближайшим образом, наша проблема восходит к арабской

философии, в первую очередь,— к Авиценне и его комментарию на Аристотеля. Однако на арабский аристотелизм существенное влияние оказал неоплатонизм и особенно одно сочинение, игравшее большую роль в Средние века и называвшееся «Liber de causis», «Книга причин». Это сочинение долгое время считалось трудом Аристотеля, но в действительности это не так. [Интересующее нас] различие можно найти у Плотина, Прокла, Ямвлиха, отсюда оно перешло к Дионисию Псевдо-Ареопагиту. Все эти авторы имели особое значение для средневековой философии.

Нашу проблему следует рассматривать в философском контексте различения понятий бесконечного и конечного сущего. У Суареса это различие помещено в еще более широкий контекст. В первой части трактата «Disputationes metaphysicae» (он включает в себя 54 диспутации), охватывающей disputatio I-XXVII, речь идет о communis conceptus entis ejusque proprietatibus [\[70\]](#) , о бытии и его свойствах. Первая часть метафизики имеет дело с бытием вообще, причем безразлично, какое именно сущее подразумевается. Во второй части, disp. XXVIII — LIII, речь идет о

бытии определенного сущего. Во всей совокупности сущего Суарес фиксирует фундаментальное различие между *ens infinitum, deus*, и *ens finitum, creatura* [\[71\]](#) . Последняя диспутация имеет дело с *ens rationis*, т. е., как любят сейчас говорить,— с идеальным бытием. Суарес — первый, кто попытался, пусть робко, показать, что, вопреки общепринятому в схоластике мнению, *ens rationis* также является предметом метафизики. Хотя исследование бытия в общем представляет собой одну из существенных задач метафизики, тем не менее, Бог как *primum* и

praecipuum ens [\[72\]](#) есть, одновременно, id, quod est totius metaphysicae primum objectum, et primum significatum et analogatum totius significationis et habitudinis entis (*Opera omnia*. Paris, 1856-61, t. 26, disp. XXXI, prooem.): Бог есть первое и преимущественное сущее, первоочередной предмет всей метафизики, т. е. — всей онтологии, primum significatum — то, что в первую очередь значимо, т. е. представляет собой значение всех значений, и primum analogatum — т. е. то, к чему возводится каждое высказывание о сущем и всякое понимание бытия. Старое убеждение

гласит: поскольку всякое сущее, которое есть в действительности, исходит от Бога, к Нему должно быть возведено, в конечном счете, и всякое понимание бытия.

Первое *divisio entis* — это подразделение сущего на *ens infinitum* и *ens finitum*. Суарес обсуждает в *disputatio XXVIII* ряд формулировок этого различия, которые уже возникали в предшествующей философии и отчетливо зафиксированы терминологически. Вместо того чтобы подразделять сущее на конечное и бесконечное, можно также говорить об *ens a se* и *ens ab alio*: о сущем, которое есть из

себя самого, и таком сущем, которое получает бытие от другого. Суарес возводит это различие к Августину, в основе же своей оно неоплатоническое. В связи с этим говорят также об *aseitas* (*Aseität*) Бога. Этому различию соответствует следующее: *ens necessarium et ens contingens*, необходимо сущее и сущее обусловленным образом. Еще одна формулировка обсуждаемого различия звучит так: *ens per essentiam* и *ens per participationem*, сущее, которое существует на основании своей сущности и сущее, которое существует лишь благодаря

причастности некоторому в собственном смысле существу. Здесь мы обнаруживаем отзвук старого Платонова термина μέθεξις [73]. Следующее различие говорит об ens increatum и ens creatum — нетварном и тварном, сотворенном сущем. Наконец, последнее различие звучит так: ens как actus purus и ens potentiale, сущее как чистая действительность и сущее, чреватое возможностью. Ведь даже то, что действительно, но не есть Бог, постоянно пребывает в возможности не быть. Даже будучи действительным, такое сущее еще и возможное, а именно: оно обладает

возможностью не быть или быть чем-то иным по сравнению с тем, что оно есть, в то время как Бог в соответствии со своей сущностью никоим образом не может не быть. Суарес избирает в качестве основного первое членение всей совокупности сущего на *ens infinitum* и *ens finitum*, хотя признает правильность и остальных формулировок. Это различие использует и Декарт в своих «Размышлениях». Мы увидим, что для более глубокого философского понимания этого различия, совершенно независимо от богословской ориентации,

независимо также от того, существует Бог в действительности или нет, решающее значение имеет деление сущего на *increatum* и *creatum*.

Именно исходя из этого различия, которое неявно присутствует повсюду, даже там, где оно не названо, мы будем понимать интересующую нас проблему схоластики и, вместе с тем, связанные с ней трудности, или даже невозможность продвинуться по указанному пути. *Ens infinitum* есть в то же время *necessarium*, оно не может не быть, оно *есть* *per essentiam*, его сущности принадлежит

действительность, оно есть *actus purus*, чистая действительность без всякой возможности. Его *essentia* есть его *existentia*. В этом сущем существование (*Existenz*) и сущность (*Wesenheit*) совпадают. Поскольку в этом сущем *essentia* и *existentia* совпадают, для него, очевидно, не может возникнуть проблемы их различия, тогда как в отношении *ens finitum* она неизбежно должна напрашиваться сама собой. Ведь *ens per participationem* только получает свою действительность [от другого]. Возможному, тому, что может быть тем-то и тем-то, иными словами, тому, что есть [только] в смысле

своего «что», лишь случается быть действительным.

После того как Суарес завершает во второй части своих «Disputationes» обсуждение *ens infinitum*, обсуждение понятия этого сущего и вопроса о его познаваемости, он переходит в *disputatio XXXI ff.* к онтологическому исследованию *ens finitum*. Первая задача состоит в определении *communis ratio entis finiti seu creati*, общего понятия конечного или тварного сущего. Общая сущность тварного сущего разбирается в *disputatio XXXI*, имеющей характерное название: *De essentia entis finiti ut tale est, et de illius esse*

eorumque distinctione, «О сущности конечного сущего как такового и о его бытии и их различии». Суарес, как и Фома, очень часто употребляет термин *esse* в смысле *existentia*.

б) *Предварительное определение понятий *esse* (*ens*), *essentia* и *existentia* в горизонте античного и схоластического понимания*

Следует очертить границы понятий *essentia* и *existentia*, которые постоянно используются в обсуждении интересующего нас тезиса, причем, оставаясь в тех пределах, которых достигает их

понимание в античности и схоластике. Для разъяснения понятий *essentia* и *existentia* мы выберем не чисто исторический путь, но будем ориентироваться в нашем движении на *Фома*, который подхватывает традицию и передает ее дальше, придав ей определенную форму. Фома занимается понятием *essentia* в одном небольшом, но важном юношеском сочинении, озаглавленном «*De ente et essentia*», или «*De entis quidditate*».

Прежде чем мы начнем разбирать понятие *essentia*, нужно хоть в какой-то мере научиться ориентироваться в понятиях *esse* и

ens, ведь они образуют предпосылки для всей последующей философии.

Понятие сущего (ens), или, как говорит схоластика, *conceptus entis*, должно быть схвачено двояким образом: как *conceptus formalis entis* и как *conceptus objectivus entis*. По поводу *conceptus formalis* нужно заметить следующее. Форма, *морфэ*, есть то, что делает нечто действительным. *Forma, formalis, formale* не означает «формальное» в смысле формалистического, пустого, бессодержательного, но, напротив, *conceptus formalis* есть действительное понятие, т. е. схватывание в понятии — в смысле

actus concipiendi или conceptio. Когда Гегель занимается понятием в своей «Логике», то он, вопреки привычному словоупотреблению своего времени, понимает термин «понятие» в схоластическом смысле, как conceptus formalis. Понятие означает для Гегеля «мышление в понятии» и «мыслимое в понятии» в единстве, ибо для него мышление и бытие тождественны, т. е. принадлежат друг другу. Conceptus formalis entis есть мышление сущего в понятии (Begrreifen), или, говоря более общо и более осторожно, — схватывание (Erfassen) сущего. Это то, что мы, среди прочего, называем

пониманием бытия (Seinsverständnis) и будем исследовать подробнее. Мы говорим о понимании бытия, ибо этому пониманию не обязательно принадлежит эксплицитное понятие.

А что называется *conceptus objectivus entis*? От *conceptus formalis entis*, от понимания бытия, от мышления его в понятии следует отличать *conceptus objectivus entis*. «Объективное», *objectivum*, есть то, что в ответ на схватывание или понимание брошено навстречу и лежит напротив, противолежит, как схватываемое, как внятный объект понятия, как само по себе мыслимое в понятии, в качестве его содержания

или, как еще говорят,— значения. Выражение *conceptus objectivus* в схоластике часто равнозначно термину *ratio, ratio entis*, соответствующего, в свою очередь, греческому словоупотреблению. *Conceptus, concipere* отвечает греческому *λόγος οὐσίας*, понятию бытия, *ratio*, или иначе — *intentio intellecta*. *Intentio* здесь следует понимать как *intentum intellectum*, т. е. интендируемое в понятийной интенции.

Предмет общей онтологии — это, согласно Суаресу, который следует здесь Фоме,— *conceptus objectivus entis*, объективное понятие

сущего, т. е. всеобщее в сущем как таковом, значение бытия вообще в его совершенной абстракции, т. е. независимо от всякой соотнесенности с каким-либо конкретным сущим. Это понятие бытия есть, согласно воззрениям схоластики, да и философии вообще, *ratio abstractissima et simplicissima*, нечто пустейшее и простейшее, т. е. — наиболее неопределенное и простое, непосредственное. По поводу этого с *а* мого всеобщего и пустого невозможна никакая дефиниция, *definiri non potest*. Ведь всякая дефиниция должна включать свой предмет в некоторое

определение высшего порядка. Стол есть предмет утвари, утварь есть нечто наличное, наличное есть сущее, сущему принадлежит бытие. За пределы же бытия я никогда не выхожу, в любом определении сущего я уже подразумеваю бытие, последнее не есть род и не может быть определено. Суарес говорит, однако, что смысл бытия можно объяснить с помощью некоторого определенного описания, *declarare per descriptionem aliquam* [\[74\]](#) .

Если исходить из словоупотребления, то *ens* означает сущее. В соответствии с формой слова *ens* есть не что иное, как

причастие от *sum, existo, я есмь*. Оно означает, таким образом, *ens quod sit aliquid actu existens* [\[75\]](#) — что некоторому «нечто» присуще наличие (*Vorhandenheit*), действительность [\[76\]](#). В этом значении выражение [«ens»] употреблено как *sumptum participaliter*, в смысле причастия. *Ens*, сущее, может быть понято также *nominaliter, vi nominis*, как существительное. «*Ens*» означает тогда не столько, что нечто существует, т. е. подразумевает не столько нечто, обладающее существованием, сколько *id, quod sit habens essentiam realem est* [\[77\]](#), то,

что существует, обладая определенной реальностью, само существующее, сущее, *res*. Каждому *ens* присуще то, что оно есть *res*. Кант говорит: реальность, вещьность. Теперь суммируем сказанное о двойном значении выражения *ens*, «сущее». В качестве *причастия* оно говорит, что сущее определяется посредством некоторого *способа быть*. Смысл причастия заостряет момент существования (*existentia*). Напротив, *номинальное значение* выделяет момент *res* или *essentia*.

Ens и *res*, сущее и вещь, означают разное, но, тем не менее, взаимозаменяемы. Каждое сущее

есть *ens* и *res*, т. е. оно обладает бытием, и оно обладает бытием как то-то и то-то. *Res* [схватывается терминологически] более точно как *essentia realis* или коротко — *essentia*: содержательная сущность, чтойность, вещьность (*realitas*).

Как Фома характеризует вещьность (*realitas*), свойственную каждому сущему? Это становится ясно на основании различных обозначений для вещьности, которые он собирает вместе: все они восходят к соответствующим основным греческим онтологическим понятиям.

Мы должны точнее уловить

смысл понятия *реальности* или, как чаще всего говорят в схоластике,— *essentia*. Вещность обозначается в схоластике, во-первых, как *quidditas* — слово, образованное от *quid*: *quia est id, per quod respondemus ad questionem, quid sit res* [78] . *Quidditas* есть то, к чему мы обращаемся, когда отвечаем на вопрос, поставленный относительно некоторого сущего: что оно есть? τί ἐστίν. Это «что», определяющее τί ἐστίν, Аристотель схватывает более точно как τό τί ἦν εἶναι. В схоластике переводят: *quod quid erat esse*, то, чем каждая отдельная вещь согласно своему содержанию уже была,

прежде чем она действительно осуществилась. Некоторая вещь, окно, стол, уже *была* тем, что она есть, до того как стала действительной. Более того, *необходимо, чтобы она уже была*, чтобы стать действительной, чтобы действительно осуществиться. Вещь должна уже *сбыться* в смысле своей содержательности, коль скоро она может быть действительно осуществлена, иначе ее просто нельзя мыслить как нечто способное осуществиться. То, чем всякое сущее, всякое действительное, уже заранее было (*schon gewesen ist*), называется в немецком языке *das Wesen*

(«сущность»). В этом Wesen, τό τί ἦν, в «было», заключен момент прошлого, оттенок «заранее». Мы обращаемся к quidditas, когда хотим определить, что есть то или иное сущее, primo, в первую очередь, когда решаем, чем собственно это сущее является, illud quod primo concipitur de re [\[79\]](#) . Это «прежде всего» не следует понимать ordine originis, в порядке возникновения нашего знания, наших сведений (sic enim potius solemus conceptionem rei inchoare ab his quae sunt extra essentiam rei), sed ordine nobilitatis potius et primitatis objecti [\[80\]](#) . Когда мы впервые принимаем нечто к

сведению, знакомимся с
обстоятельствами, мы склонны
начинать с тех определений вещи,
которыми она обладает помимо
своей сущности (Wesenheit), со
случайными ее особенностями,
бросающимися в глаза в первую
очередь. Не это «прежде всего»
подразумевает слово «primo», но
primo in ratione nobilitatis,
первоочередное в res, то, *что* есть
вещь согласно своей вещности, то, в
качестве чего мы ее в этой ее
вещности определяем, само же
определяющее есть *ὁρίσμός*, по-
латыни — definitio. Поэтому
реальность понимается не просто

как *quidditas*, но также в смысле *definitio*. Чтойность,

устанавливаемая в дефиниции, есть то самое, что придает каждой вещи свойственную ей определенность и надежную отличимость от иного, то, что образует ее очерченность, ее облик. Надежная установленность границ вещи, *certitudo* (*perfectio*), определяется более точно как *forma*, морфѣ. *Forma* в этом значении есть то, что составляет облик сущего и соответствует тому, как вещь выглядит, ее виду — по-гречески εἶδος, тому, в качестве чего она показывается. Третье значение вещности — *forma*, по-гречески

μορφή, восходит к εἶδος. То, что составляет подлинную определенность сущего, есть одновременно коренное в нем, радикальное, то, что определяет и задает качества и действия вещи. Поэтому это коренное в сущем, его сущность, обозначают также словом natura — φύσις в аристотелевом словоупотреблении. Мы и сегодня говорим о «природе вещей».

Наконец, в этом же смысле следует понимать и еще одно обозначение для вещности, которое чаще всего и используется,— *essentia*. Это то самое в *esse*, в бытии некоторого *ens*, некоторого сущего,

что собственно мыслится в нем, когда это сущее схватывается в своей действительности,— по-гречески οὐσία в одном из значений этого термина.

Мы увидим, что эти различные имена для вещиности, для того, что Кант называет реальностью, а схоласты чаще всего обозначают как *essentia realis: quidditas* (чтойность), *quod quid erat esse* (сущность), *definitio* (определение), *forma* (облик, вид), *natura* (происхождение),— отнюдь не случайны. Дело здесь вовсе не в том, чтобы дать разные имена одному и тому же. Но все они соответствуют разным направлениям

взгляда, в котором может быть установлена вещьность вещи, разным точкам отсчета в интерпретации сущности, вещьности и, вместе с тем, — бытия сущего вообще. Вместе с тем, из соответствий с греческими терминами видно, что эта интерпретация вещьности восходит к тому, как ставились вопросы в греческой онтологии. Именно отсюда греческая онтология сама становится ощутимой в своей основополагающей ориентации.

До сих пор речь шла о том, чтобы при помощи этих обозначений отчетливее увидеть, что означает *один из членов* различия между

essentia и existentia — различия, с которым имеет дело интересующий нас тезис. Теперь мы должны предварительно определить второй член в этом различении — existentia. Сразу бросается в глаза, что понятие существования (existentia) далеко не так однозначно схватывается и очерчивается терминологически, как понятие сущности (essentia), хотя essentia и quidditas понимаются именно исходя из esse. Esse, existere в основе своей более изначально. Непрозрачность понятия существования или бытия неслучайна, поскольку это понятие считалось отчасти чем-то само собой

разумеющимся. Несмотря на всю неполноту его интерпретации в античности и схоластике, и далее — в философии Нового времени вплоть до Канта, мы должны попытаться установить, занимаясь именно феноменологической интерпретацией второго тезиса, в каком направлении двигалось докантианское истолкование смысла бытия. Но трудности, возникающие при попытке однозначно ухватить смысл этого спорного понятия, куда больше, чем те, что связаны с понятием *essentia*. Теперь мы ни в коем случае не должны бездумно вводить в наши разъяснения кантово

понятие существования
тождественного абсолютному
полаганию.

Занимаясь характеристикой понятия *existentia* в схоластике и соответствующих понятий античной философии, мы обязаны целиком оставить в стороне интерпретацию, предложенную Кантом, хотя, как позже окажется, кантова интерпретация не так уж далеко отстоит от античной, как это могло бы показаться на первый взгляд.

Вначале мы весьма предварительно и в общих чертах изложим *communis opinio* схоластики относительно понятия

существования. Античной философии здесь по существу нечего сказать. Чаще всего для *existentia*, *existere* используется термин *esse*. Фома, прежде всего, говорит так: *esse* [т. е. *existere*] *est actualitas omnis formae, vel naturae* [\[81\]](#) , бытие есть *actualitas*, т. е. дословно — действительность — каждой сущности и каждой природы или — каждой формы и каждой природы. Что это собственно означает, пока не должно нас интересовать. Бытие есть *actualitas*. Нечто существует, когда оно есть *actu*, ἐν ᾧ, на основании некоторого *agere*, некоторого действия, действования (ἐνεργεῖν) .

Экзистенция (existere) в этом наиболее широком смысле, а не так, как *мы* используем этот термин — для обозначения способа бытия Dasein, означает бытие-в-наличии (Vorhandensein), кантово Dasein, действительность. Иными словами, existentia означает *содеянность* (Gewirktheit) или заключенную в содеянности *действительность* (actualitas, ἐνέργεια, ἐντελέχεια). Это выражение использует и Кант для обозначения существования. Немецкое «Wirklichkeit» [как и русское «действительность»] представляет собой перевод латинского actualitas. Феномен,

обозначаемый словом *actualitas* (хотя сам термин пока дает нам немного пищи для размышлений), есть греческое ἐνέργεια. Посредством *actualitas*, как принято говорить в схоластике, *res extra causas constituitur*, благодаря своей действительности некое содержание (*eine Sache*), т. е. всего лишь возможное, некоторое определенное «что», полагается или устанавливается вне (или помимо) своих причин. Это должно означать, что благодаря актуальности содеянное становится самостоятельным, оно обладает само-стоянием для себя, отдельно от

причин и причинения. Таким образом, сущее как действительное есть нечто при себе пребывающее, отделенный [от причин] результат, *έργον*, содеянное, сделанное. Поскольку нечто посредством действительного осуществления (*Verwirklichung*) устанавливается как нечто самостоятельное вне, помимо своих причин и как таковое является *действительным*, оно также поставлено как это действительное и вне, за пределами «ничто». Выражение «существование», *existentia*, интерпретируется в схоластике как *rei extra causas et nihilum sistencia*, установленность

вещи (Sache) отдельно от осуществляющих ее причин (Ur-Sachen [\[82\]](#)) и отдельно от «ничто». Мы увидим позже, как эта установленность в смысле actualitas соотносится с положенностью в смысле абсолютного полагания (Position) у Канта.

В то время как essentia или quidditas, чтойность, дает ответ на вопрос: *quid sit res, ita actualitas respondit questioni an sit*, существование отвечает на вопрос: *есть ли нечто*. Мы можем сформулировать рассматриваемый тезис еще и так: вопрос о сущем как сущем может быть поставлен двояко:

что есть сущее и *есть ли* оно. Каждое сущее может стать мишенью вопроса в форме «что-есть?» и в форме «есть-ли?». Почему это так, мы пока не знаем. В философской традиции это положение вещей принимается как само собой разумеющееся, его усматривает всякий. Вещь действительна на основании ее *actualitas*, существования. В обратной же перспективе, т. е. — с точки зрения действительности, вещь есть нечто, *допускающее* осуществление, нечто возможное. Только в обратной перспективе из идеи действительности возникает

характеристика вещи как чтойности, *realitas*, играющая столь важную роль у Лейбница — определение *essentia* в качестве *possibile*. У Лейбница то, что Кант обозначает как *realitas*, схватывается в понятии *possibilitas*, по-гречески — *δυνάμει ὄν* [\[83\]](#) . На это обозначение Лейбница, очевидно, натолкнуло непосредственное знакомство с текстами Аристотеля.

Тем самым, мы разъяснили в общих чертах составляющие второго тезиса, [касающегося различия] *essentia* и *existentia*. Сущему принадлежит некоторое «что» (*essentia*) и некоторое возможное

«как» (existentia, бытие в наличии). Мы говорим «возможное [как]», поскольку то обстоятельство, что некоторое сущее существует, вовсе не заключено в его «что».

в) Различие между essentia и existentia в схоластике (Фома Аквинский, Дунс Скот, Суарес)

Схоластика устанавливает по поводу отношения между essentia и existentia два положения, которые точнее объясняют рассматриваемый нами тезис. Первое положение звучит так: In ente a se essentia et existentia sunt metaphysicae unum idemque sive esse actu est de essentia

entis a se [\[84\]](#) . В сущем из самого себя сущность (Wesenheit) и, говоря языком Канта, наличное бытие (Dasein) метафизически (т. е. онтологически) суть одно и то же, или бытие в действительности принадлежит сущности, происходит из сущности некоего в себе и из себя сущего. Поэтому, как мы уже подчеркивали ранее, ens a se прямо называется actus purus, чистой действительностью, исключаящей всякую возможность. Бог не заключает в себе никаких возможностей в следующем смысле: о Боге нельзя сказать, что он еще только мог бы стать тем-то и тем-то,

но пока еще не стал.

Второе положение гласит: In omni ente ab alio inter essentiam et existentiam est distinctio et compositio metaphysica seu esse actu non est de essentia entis ab alio, в каждом сущем от другого, т. е. — в каждом тварном сущем, имеет место онтологическое различие и соположение чтойности и способа-быть, или бытие в действительности не принадлежит сущности тварного сущего.

Мы должны теперь точнее определить эти *distinctio* и *compositio* между *essentia* и *existentia*, которые имеют место для каждого *ens finitum*, и усмотреть, каким

образом эта дистинкция схватывается, дабы в результате яснее разглядеть смыслы, связанные с сущностью (Wesenheit) и существованием (Dasein), а также увидеть проблемы, которые здесь неизбежно возникают. Необходимо иметь в виду, как мы уже вскользь заметили, излагая позицию Канта, что даже возможное, *res*, *quidditas*, имеет определенное бытие: *бытие* в возможности отличается от *бытия* в действительности. Если реальность и *possibile* совпадают, то достойно удивления, что у Канта реальность и возможность относятся к различным классам категорий, соответственно,

— к качествам и модальностям. Realitas есть точно так же некоторый определенный способ бытия реального, как действительность — действительного.

Как следует понимать этот способ бытия или, как говорили схоласты — *entitas rei*, как следует понимать реальность? Каким образом реальность, бытие в возможности, модифицируется в действительность в акте осуществления, т. е. когда действительность присоединяется? Что есть эта присоединяющаяся действительность, на основании которой возможное становится

действительным? Есть ли она сама некоторая *res*, так что в каждом действительном сущем имеет место реальное различие, *distinctio realis*, между *essentia* и *existentia*? Или это различие нужно понимать иначе? И как нужно его понимать? Что между бытием в возможности и бытием в действительности имеется различие, никогда не оспаривалось; возможность — это одно, а действительность—другое. Вопрос заключается в том, есть ли подобное различие в осуществившемся возможном, *essentia actu existens*, и если есть, то каково оно. Речь идет сейчас о различии между *essentia* и

existentia в ens finitum, ens creatum. В ens increatum нет никакого различия между ними, в нем сущность и существование суть unum idemque.

Мы различаем в схоластике *три точки зрения* на проблему различения сущности и существования или действительности. Во-первых, — томистскую, во-вторых, — последователей Скота, в-третьих — позицию Суареса. Мы специально говорим — томистскую, имея в виду при этом как воззрения старой школы Фомы Аквинского, так и представленную отчасти еще и сегодня точку зрения на различие

сущности и существования как реальное — *distinctio realis*. Что сам Фома думал по этому поводу, еще и сегодня установлено не вполне однозначно и безоговорочно. Но все говорит за то, что он был склонен толковать это различие как реальное.

Мы можем кратко охарактеризовать эти три точки зрения. Фома и его школа понимали различие между *essentia* и *existentia*, эту дистинкцию, как некоторую *distinctio realis*. Согласно Скоту это различие относится к модальности, есть некоторая *distinctio modalis ex natura rei* или, как иначе говорили последователи Скота, *distinctio*

formalis. Под этим именем дистинкция, введенная в школе Скота, стала широко известна. Суарес и его предшественники понимали различие между сущностью (*Wesenheit*) и существованием (*Dasein*) как *distinctio rationis*.

Если мы будем принимать эти схоластические воззрения лишь поверхностно и выдавать за «схоластические» в расхожем смысле, т. е. за хитроумные контroversы, то нам придется вообще отказаться от понимания центральных проблем философии, лежащих в их основании. То

обстоятельство, что схоластика ставит и обсуждает эти вопросы далеко не полно, не может стать для нас предлогом, чтобы отказаться от продумывания самой проблемы. Схоластическую постановку вопроса следует оценивать в любом случае куда выше, чем предельную слепоту по отношению к этой проблеме современной философии, не способной подняться на должную метафизическую высоту. Мы должны попытаться пробиться к центральному содержанию этой схоластической проблемы, не дав при этом сбить себя с толку спорам между отдельными школами, часто и

в самом деле очень трудным и изобилующим подробностями. Мы ограничимся в изложении различных учений и споров между их последователями лишь самым существенным, что позволит отчетливее увидеть, сколь мало прояснены те проблемы античной онтологии, к постановке которых в конечном итоге и сводятся схоластические дискуссии. Философия Нового времени уже работает с этими постановками как с чем-то само собой разумеющимся. Мы откажемся от того, чтобы излагать и обсуждать отдельные пути аргументации. Глубокое знание этой

проблемы и ее схоластических корней представляет собой предпосылку для понимания средневекового и протестантского богословия. Мистическое богословие Средних веков, в частности, богословие Мейстера Экхарта, останется даже в общих чертах недоступным, если не освоено учение об *essentia* и *existentia*.

Характерная черта *средневековой мистики* состоит именно в том, что она пытается некоторое сущее, полагаемое онтологически в качестве сущности в собственном смысле — Бога — понять в самом его естестве. При

этом мистика приходит к весьма
своеобразному созерцанию
(Spekulation); своеобразному
постольку, поскольку оно идею
сущности вообще, т. е.
онтологическое определение сущего,
essentia entis, преобразует в сущее и
превращает онтологическое
основание сущего, его возможность,
его сущность в некоторое в
собственном смысле действительное
[сущее]. Это удивительное
превращение сущности (Wesenheit)
как таковой в некоторое сущее само
по себе есть предпосылка того, что
называется мистическим
созерцанием (Spekulation). Поэтому

Мейстер Экхарт говорит чаще всего о «сверхсущественной сущности» [\[85\]](#) . Иными словами, его интересует собственно не Бог — Бог для него лишь некий предварительный предмет,— но Божество. Когда Мейстер Экхарт говорит «Бог», он имеет в виду Божество, не *deus*, но *deitas*, не *ens*, но *essentia*, не природу, но то, что за пределами природы, т. е. — за пределами сущности, или, если уж [он имеет в виду] сущность, то такую, которой должно быть как бы отказано в любом экзистенциальном определении, от которой должно быть отторгнуто всякое *additio existentiae*. Поэтому он говорит

также: «Если о Боге сказать, что Он есть, это было бы прибавлением» [\[86\]](#) . Это немецкий перевод фразы: «это было бы *additio entis*», как говорит Фома. «Таким образом, Бог в собственном смысле не есть, Он не есть согласно понятию всего тварного» [\[87\]](#) . Таким образом, Бог есть для самого себя свое Ничто, или иначе — Он как самая всеобщая сущность, как наиболее чистая, еще не определенная возможность всего возможного есть чистое Ничто. Он есть Ничто по отношению к понятию всякой твари, всякого определенного возможного и осуществленного [сущего]. Здесь мы снова находим

примечательные параллели с гегелевским определением бытия и его отождествлением с ничто. Мистику Средних веков, или точнее, мистическое богословие, вовсе нельзя назвать «мистическим» в нынешнем уничижительном смысле. Оно в высшей степени понятийно.

а) Томистское учение о *distinctio realis* между *essentia* и *existentia in ente creato*

Проблема отношения сущности и существования решалась в томистской школе так: говорилось, что в действительно сущем «что» этого сущего представляет собой

некую иную res, нечто для себя иное по отношению к действительности, т. е. мы имеем некоторое соположение, compositio двух реальностей, а именно — essentia и existentia. Следовательно, различие между сущностью (Wesenheit) и наличием есть distinctio realis. Cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens; esse quot pertinet ad quaestionem *an est*, est accidens [\[88\]](#) ; поскольку все в сущем, что не есть [в кантовом смысле] реальный предикат, называется случайным или привходящим по отношению к данному сущему, точнее, — по отношению к его «что», то

действительность или
существование, связанные с
вопросом, существует ли некоторая
res вместе с совокупностью ее
реальных определений (Realitäten),
есть не что иное, как accidens.
Действительность есть нечто
привходящее по отношению к «что»
данного сущего. Accidens dicitur large
omne quod non est pars essentiae; et sic
est esse [т. е. existere] in rebus creatis
[\[89\]](#) , существование не есть часть
реальности, но привходит. Quidquid
est in aliquo, quod est praeter essentiam
ejus, oportet esse causatum, все, что
лежит за пределами вещного
содержания некоей вещи, все, что не

есть реальный предикат некоей *res*, должно иметь свою причину, а именно: *vel a principiis essentiae... vel ab aliquo exteriori* [\[90\]](#) , или в самой сущности, или в чем-то ином. На основании самой сущности существование принадлежит лишь одной *res* — Богу. Его сущность и заключается в Его существовании. Что же касается тварного, то причина его действительности не находится в нем самом. *Si igitur ipsum esse [existere] rei sit aliud ab ejus essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus ejusdem rei* [\[91\]](#) , т. е. если сущее, существующее,

есть нечто иное по сравнению со
своей сущностью, оно с
необходимостью должно иметь
причину. *Impossibile est autem, quod
esse sit causatum tantum ex principiis
essentialibus rei; quia nulla res sufficit,
quod sit sibi causa essendi, si habeat
esse causatum. Oportet ergo quod illud
cujus esse est aliud ab essentia sua,
habeat esse causatum ab alio* [\[92\]](#) ,
однако невозможно, чтобы
существование (*das Existieren*) имело
своей причиной исключительно
сущностные основания вещи (Фома
говорит здесь только о сотворенных
сущностях), поскольку никакая вещь
согласно своему вещному

содержанию недостаточна для того, чтобы быть причиной своего существования. Отголосок этого рассуждения мы находим в одном положении, которое Лейбниц сформулировал под именем закона достаточного основания, *causa sufficiens entis*, закона, уходящего своими корнями в обсуждение нашей проблемы взаимоотношения *essentia* и *existentia*.

Существование (*existere*) есть нечто иное по сравнению с сущностью, оно имеет свое бытие как причиненное иным. *Omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod*

est [\[93\]](#) , каждое ens как ens creatum
есть, тем самым, compositum ex esse
et quod est, т. е. составлено из
существования (Existieren) и что-
бытия (Wassein). Это составное,
compositum, есть то, что оно есть —
compositio realis; или,
соответственно: дистинкция между
essentia и existentia есть некоторая
distinctio realis. Esse или existere в
отличие от quod est или esse quod
толкуется как esse quo или ens quo.
Действительность действительного
есть нечто иное в том смысле, что
она составляет *собственно res*.

Томистский тезис гласит, если
мы сравним его с тезисом Канта,

именно в согласии с последним: существование, наличие (Dasein), действительность не есть реальный предикат, он не относится к *res* некоторой вещи (Sache); будучи, в свою очередь, некоей *res*, которая присоединяется, привходит к *essentia*. Кант же стремился в своей интерпретации избежать понимания самой действительности или существования в качестве некоей *res*, истолковывая существование как *отношение* [вещи] к познавательной способности, т. е. толкуя восприятие как полагание.

К числу наиболее значительных учеников Фомы Аквинского, учивших

во времена поздней схоластики о реальном различии между сущностью и существованием, принадлежит Эгидий Римский (Aegidius Romanus), умерший в 1316г. Для нас он ценен, прежде всего, как автор комментария на «Сентенции» Петра Ломбардского, благодаря этому комментарию он и стал известен. Эгидий принадлежал Августинскому ордену, из которого позже вышел Лютер. Затем — Иоанн Капреоль (Johannes Capreolus), умерший в 1444 г. Его часто называют *princeps Thomistarum*, князем томистов. У Эгидия Римского уже отчетливо выражен мотив, заставлявший

томистов так упрямо отстаивать реальное различие между сущностью и существованием. Это не что иное, как убеждение, что-де без удержания интересующего нас различия как реального было бы вообще невозможно говорить о тварности вещей. Это различие есть необходимое условие того, что нечто может быть сотворено, т. е. что нечто как возможное допускает преобразование в состояние действительности или, наоборот, будучи, таким образом, конечным, может снова перестать быть. Представители этого томистского учения усматривали в воззрениях

своих противников некий тезис, который, отвергая реальность различия [между сущностью и существованием], должен отрицать, тем самым, и возможность творения, а значит, собственно, и основной принцип всей соответствующей метафизики.

в) Учение школы Скота о *distinctio modalis (formalis)* между *essentia* и *existentia in ente creato*

Содержанием второго учения, принадлежащего Дунсу Скоту, служит понятие *distinctio modalis* или *formalis*. *Esse creatum distinguitur ex natura rei ab essentia cuius est esse,*

действительность тварного *ex natura rei*, из сущности самой вещи, и именно как тварной, отлична от ее сущности. *Non est autem propria entitas*, но, тем не менее, существование в своем отличии [от сущности] не является в собственном смысле сущим, *omnino realiter distincta ab entitate essentiae*, некоторым в собственном смысле сущим, во всех отношениях *реально* отличным от сущности. *Esse creatum, existere* есть, скорее, *modus ejus, модус* сущности. Это введенное школой Скота формальное различие (*distinctio formalis*) в действительности представляет

собой нечто весьма хитроумное. Дунс Скот характеризует его многими способами. Dico autem aliquid esse in alio ex natura rei, quod non est in eo per actum intellectus percipientis, nec per actum voluntatis comparantis, et universaliter, quod est in alio non per actum alicujus potentiae comparantis [94] , я говорю, что одно находится в другом ex natura rei, по природе вещи, quod non est in eo, если оно не находится в нем на основании actus intellectus percipientis, некоей воспринимающей деятельности рассудка, и не на основании некоего действия сравнения. Ex natura rei в другом находится то, что вообще не

сводится к какому бы то ни было
сравниваемому, определяющему,
воспринимающему образу действия,
но заключено в самой вещи. Dico
esse formaliter in aliquo, in quo manet
secundum suam rationem formalem, et
quidditativam, оно находится в другом
formaliter, согласно своей форме,
если пребывает в нем согласно своей
чтойности (quidditas) [\[95\]](#) .
Применительно к нашему примеру
это означает, что экзистенция,
действительность действительно
принадлежит тварному
действительному, т. е.
существование (Existenz) не есть,
говоря языком Канта, нечто

обусловленное отношением
некоторой res и понятия,
понимающего интеллекта, но,
согласно Скоту, она действительно
принадлежит действительному, хотя
сама не является при этом вещью
(res). Где нечто имеется в наличии,
там есть и само наличие; оно и
находится в наличном, и отлнчимо от
него как нечто, ему принадлежащее.
Это происходит, однако, так, что ни
само это различие, ни акт
различения не способны
предоставить некое собственное, так
сказать, само по себе сущее
содержание, некую в собственном
смысле res со своей собственной

реальностью.

γ) Учение Суареса о *distinctio sola rationis* между *essentia* и *existentia in ente creato*

Третье воззрение, принадлежащее Суаресу, исповедует *distinctio sola rationis*: это значит, что различие между сущностью и существованием в тварном сущем есть всего лишь некоторое *понятийное* различие. Разъяснения Суареса направлены поначалу на то, чтобы показать, что его позиция по существу согласуется с позицией Скота, точнее,— что нет никакой необходимости вводить, как это

делает Скот, некоторую специальную дистинкцию — *distinctio modalis*, ибо эта последняя есть не что иное, как различие, именуемое самим Суаресом «*distinctio rationis*».

Суарес говорит: *Tertia opinio affirmat essentiam et existentiam creaturae... non distingui realiter, aut ex natura rei tanquam duo extrema realia, sed distingui tantum ratione* [\[96\]](#) . Он отделяет, тем самым, свою точку зрения от обеих упомянутых выше. Его понимание отчетливее фиксирует подлежащие сравнению моменты исследуемого различия: *comparatio fiat inter actualem existentiam, quam vocant esse in actu*

exercito, et actualem essentiam existentem [\[97\]](#) . Он подчеркивает, что проблема различия между сущностью и существованием состоит в том, отличается ли действительно осуществленное «что», т. е. «что» некоего действительно сущего, от его действительности, и если да, то каким образом. Речь идет вовсе не о том, как чистая возможность, *essentia* как в чистом виде возможное и лишь впоследствии становящееся действительным, отличается от самой действительности, но вопрос таков: можно ли в самом действительном все еще проводить

реальное различие между
действительностью и
содержательной определенностью
действительного. Суарес говорит:
*essentia et existentia non distinguuntur in
re ipsa, licet essentia, abstracte et
praecise concepta, ut est in potentia
[possibile], distinguatur ab existentia
actuali, tanquam non ens ab ente* [\[98\]](#) , в
самом действительном я не могу
реально различить сущность и
действительность, в то же время я в
состоянии мыслить абстрактным
образом сущность как чистую
возможность и затем фиксировать
различие между некоторым
несущим, несуществующим и

существующим. И далее: Et hanc sententiam sic explicatam existimo esse omnino veram [\[99\]](#) , я придерживаюсь того мнения, что это воззрение во всех смыслах истинно. Ejusque fundamentum breviter est, quia non potest res aliqua intrinsece ac formaliter constitui in ratione entis realis et actualis, per aliud distinctum ab ipsa, quia, hoc ipso quod distinguitur unum ab alio, tanquam ens ab ente, utrumque habet quod sit ens, ut condistinctum ab alio, et consequenter non per illud formaliter et intrinsece [\[100\]](#) : основание этого третьего воззрения заключается только в одном: не может быть так, чтобы нечто,

именуемое «экзистенция», «действительность», и *intrinsece et formaliter*, внутренним образом и в соответствии с сущностью конституирующее некую вещь в качестве действительной, отличалось бы от самой конституируемой вещи как некое самостоятельное сущее. Ибо тогда экзистенция или действительность сама оказывалась бы некоей *res* или, как говорит Кант, — реальным предикатом, и обе эти *rei*, обе вещи,— сущность и существование,— обладали бы бытием. И в этом случае возникал бы вопрос, каким образом то и другое могут соединиться в одном *сущем*

единстве. Невозможно мыслить существование как нечто существующее.

Чтобы облегчить подступы к этой проблеме, разрабатываемой по-разному в трех различных школах, упомянем вкратце точку зрения схоластики на различие как таковое. В схоластике различаются, если отвлечься от взглядов последователей Скота, *distinctio realis* и *distinctio rationis*. *Distinctio realis habetur inter partes alicujus actu (indivisi) entis quarum entitas in se seu independenter a mentis abstractione, una non est altera, реальное различие* имеется тогда, когда среди

различенных частей в соответствии с их содержательной определенностью одно не есть другое, причем именно само по себе — независимо от какого бы то ни было схватывания мыслью.

Distinctio rationis есть такое различие *qua mens unam eandemque entitatem diversis conceptibus repraesentat*, посредством которого рассудок представляет себе не две различные *rei*, но одну и ту же вещь посредством различных понятий. *Distinctio rationis* схоластика подразделяет далее на а) *distinctio rationis pura* или иначе — *ratiocinantis* и б) *distinctio rationis ratiocinatae*. Первое из них можно

представить себе на примере различения homo и animal rationale, человека и разумного живого существа. Здесь я и в самом деле различаю нечто, но то, что я подвергаю различению, есть одна и та же res. Различие состоит лишь в способе схватывать вещь; в одном случае подразумеваемое, т. е. homo, мыслится неявно, implicate, в другом — явно, explicita, ибо вычленены моменты сущности. В обоих случаях, различаемых в дистинкции rationis pura, мы имеем дело realiter с одной и той же res. Исток и мотив этой дистинкции лежит исключительно в самом ratiocinari, т. е. в понятийном

различении. Это — некоторое различие, которое проводится только мною самим. От такой дистинкции — *distinctio rationis* — отлична *distinctio rationis ratiocinatae* или *distinctio rationis cum fundamento in re* — таково привычное выражение. Последнее различие касается не только модуса понимания и степени его отчетливости, но имеется тогда, *quandocumque et quocumque modo ratio diversae considerationis ad rem relatam oritur*, когда различие возникает не как мотивированное в известной степени активным, деятельным схватыванием, но [как *distinctio*]

ratiocinata, т. е. мотивированное тем, что пред-стоит в качестве пред-мета, objicitur, в самом ratiocinari [в самой деятельности рассуждения или размышления], отсюда — ratiocinata. Существенно при этом вот что: мотив для distinctio rationis второго вида лежит в самой вещи, относительно которой это различие проводится. Таким образом, эта вторая дистинкция — distinctio rationis, мотивированная не только постигающим интеллектом, но и самой постигаемой вещью, занимает промежуточное положение между чисто логической дистинкцией, как еще называют

distinctio pura, и distinctio realis. Поэтому distinctio rationis ratiocinata совпадает с distinctio formalis или modalis, т. е. с дистинкцией, о которой говорит Дунс Скот. И поэтому Суарес с полным основанием утверждает, что его точка зрения по существу совпадает с точкой зрения Скота, однако он считает введение этого дальнейшего различения излишним. То обстоятельство, что последователи Скота упорно отстаивали свою distinctio modalis, имеет определенные богословские основания.

Проблема различия между

essentia и existentia, которой мы занимались, прежде всего, в контексте схоластических воззрений, должна стать для нас еще отчетливее, как в отношении ее существенного содержания, так и в отношении ее укорененности в античной философии. Но для этого нам придется еще обстоятельнее вникнуть в учение Суареса, дабы обнаружить действительный нерв вопроса. Ведь точка зрения Суареса и его предшественников больше всего подходит для того, чтобы, опираясь на нее, осуществить феноменологическое изложение интересующей нас проблемы. Суарес

обосновывает свой тезис не только с помощью упомянутых уже доводов, т. е. говоря, что существование нельзя понимать как нечто существующее, ибо тогда снова возник бы вопрос, как сущность и существование — одно и другое сущее — в свою очередь образуют некоторое сущее единство, но также при помощи ссылки на Аристотеля. Чтобы сделать эту ссылку законной, Суарес должен расширить аристотелево понимание проблемы. Он говорит: *Probari igitur potest conclusio sic exposita ex Aristotele, qui ubique ait: ens adjunctum rebus nihil eis addere; nam idem est ens homo, quod homo; hoc*

autem, cum eadem proportionem, verum
est de re in potentia et in actu; ens ergo
actu, quod est proprie ens, idemque
quod existens, nihil addit rei seu
essentiae actuali... [\[101\]](#) T. e.

Аристотель якобы говорит, что
выражение «бытие», когда оно
присоединяется к [имени] некоторой
вещи, ничего не добавляет. Это одно
и то же, говорю ли я «человек»,
homo, или ens homo, «сущий
человек». Соответствующее место у
Аристотеля гласит: ταὐτό γάρ εἰς
ἄνθρωπος καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ
ἄνθρωπος καὶ οὐχ ἕτερόν τι δηλοῖ [\[102\]](#)
: ведь сказать «один человек» и
«сущий человек» значит сказать одно

и то же. Аристотель хочет здесь сказать лишь вот что: уже тогда, когда я мыслю некую вещь, я должен мыслить ее определенным образом как сущую, поскольку и возможность, и мыслимость означают *быть* возможным и *быть* мыслимым. Когда я говорю «человек», к этому сущему, некоторым образом мыслимому мною в качестве сущего, уже примысливается бытие. Суарес переносит это аристотелево замечание, состоящее в том, что в каждом предмете мысли, разумеют ли его как возможный или действительный, бытие некоторым

образом под-разумевается,— на существование, экзистенцию. Он говорит: то же самое верно и относительно *proprie ens*, относительно бытия в собственном смысле, т. е.— акта существования (верно, стало быть, что он ничего не добавляет к вещи). Существование ничего не добавляет. Это в точности тезис Канта. *Existentia nihil addit rei seu essentiae actuali*. Существование ничего не добавляет к действительному «что».

Чтобы прояснить это положение, Суаресу приходится вдаваться в обсуждение способа бытия возможного вообще, т. е. в

способ бытия вещи или сущности —
essentia priusquam a deo producatur
[\[103\]](#) , прежде чем она сотворена
Богом. Суарес говорит: сущности или
возможности вещей прежде их
действительного осуществления не
обладают собственным бытием. Они
не представляют собой никакой
реальности, sed omnino nihil [\[104\]](#) ,
но, скорее, просто ничто. А к тому,
что в этом смысле представляет
собой ничто в отношении своего
бытия, как это установлено по
поводу чистых возможностей, нельзя
ничего добавить в акте
осуществления. Суть
действительного осуществления

состоит, скорее, именно в том, что *essentia* впервые приобретает некоторое бытие или, говоря точнее, вступает в бытие, и при этом именно так, что становится возможным, отталкиваясь от уже осуществленной вещи, как бы задним числом схватывать ее возможность в качестве в определенном смысле сущего. Суарес называет эту чистую возможность *potentia objectiva* и допускает ее бытие лишь *in ordine ad alterius potentiam* [\[105\]](#), относительно некоторого иного сущего, которое имеет возможность мыслить нечто подобное. Но возможное, как оно, скажем, мыслимо Богом, *non dicere*

statum aut modum positivum entis, не означает некий собственный позитивный способ бытия сущего, скорее, возможное должно быть понято негативно, как нечто, что *nondum actu prodierit* [\[106\]](#) , еще собственно не есть. И когда это возможное в акте творения переходит в действительность, этот переход не следует понимать так, будто возможное оставляет какой-то [предшествующий] способ бытия, напротив, оно впервые обретает бытие. И теперь *essentia* есть не только, *non tantum in illa*, в той [названной ранее,] потенции, а именно как возможный предмет

Божественной мысли, лишь теперь она действительна в собственном смысле, *ab illa, et in seipsa*, лишь теперь сущее сотворено Богом и как сотворенное в то же время обладает само-стоянием в себе самом [\[107\]](#) .

Сложность задачи, заключающейся в том, чтобы вообще сделать понятным различие [сущности и существования], зависит от того, как вообще мыслится действительное осуществление в качестве перехода от возможного к соответствующему действительному. Точнее говоря, проблема различения *essentia* и *existentia in ente creato* зависит от того, направляют ли

вообще интерпретацию бытия в смысле существования (Existenz) на действительное осуществление, понятое как творение и производство (Herstellen). Вероятно, если мы ориентируемся в вопросе о существовании и в вопросе о сущности на действительное осуществление в смысле творения и производства, всю совокупность взаимосвязанных вопросов в том виде, в каком она выступает на передний план в трех обсуждаемых учениях, и в самом деле невозможно обойти. Однако основополагающий вопрос в том и состоит, должны ли мы ориентироваться в обсуждении

проблемы действительности и существования так, как это делали в эпоху схоластики или в античности.

Прежде чем ответить на этот вопрос, мы должны отчетливо осознать, *что* в вопросе о смысле существования и действительности в докантианской философии ориентировались на феномен действительного осуществления, понятого как произведение, и [объяснить], *почему* [это было так]. В заключение мы сопоставим еще раз третье и первое учение. *Distinctio rationis* у Суареса означает, что действительность не принадлежит *realitas*, вещи сотворенного, в

той мере, в какой эта вещьность мыслится сама по себе. Но с другой стороны, действительное немислимо без действительности, хотя при этом вовсе не утверждается, будто действительность сама есть нечто действительное. Суарес считает оба этих тезиса (с одной стороны, действительность не принадлежит *realiter* возможному, т. е. — сущности, *essentia*; с другой стороны, действительность сама по себе все же заключена в действительном и не является лишь отношением действительного к некоторому субъекту) совместимыми. Напротив, первое учение считает, что эти

положения не могут быть согласованы. Только если существование (Existenz) не принадлежит сущности (essentia), возможно то, что мы называем творением. Ведь в творении существование присоединяется к действительному и может быть в любой момент у него отнято. Легко видеть, что в этих контрверзах, если мы приглядимся к ним попристальней, действительное острие вопроса постоянно смещается, поскольку essentia понимается то как чистая возможность или чистая мыслимая сущность, то как осуществленная

сущность в своей действительности. Первое и третье учения различаются также своими методическими посылками. Первое разворачивается чисто дедуктивно. Оно пытается доказать свой тезис, исходя из идеи тварного [сущего]. Если тварное сущее должно быть возможно как тварное, то действительность должна обладать способностью присоединяться к возможности; тем самым, действительность и возможность должны быть различны *realiter*. Из принципа «творение мира должно быть возможно» выводится необходимость реального различия между *essentia* и *existentia*. Третье

учение отталкивается не от необходимости некоего возможного творения [\[108\]](#) , но пытается в самом наличном действительном найти решение проблемы соотношения чтойности и способа бытия. Оно предпринимает эту попытку, но при этом не достигает ясности. Наличное действительное служит в качестве исходной инстанции. Имея в виду эту инстанцию, мы никоим образом не можем указать на саму действительность как на нечто действительное и к тому же действительным образом, как на некое ens, связанное с essentia.

Действительность не

вычитывается в действительном как некая в собственном смысле *res*, она может лишь мыслиться собственным образом. Она должна мыслиться как нечто такое, что принадлежит действительному согласно его сущности, т. е. принадлежит действительно осуществленному, но не мыслимой сущности как таковой. Как бы там ни было, обнаруживается вот что: Суарес находится в согласии с Кантом, когда он говорит, что существование (*Dasein*), действительность не является реальным предикатом. Но он расходится с Кантом в позитивной интерпретации [действительности],

понимая ее как нечто, хотя и не реальное, но принадлежащее самому действительному, в то время как Кант интерпретирует действительность как некоторое отношение вещи к познавательной способности.

§11.

Феноменологическое
разъяснение проблемы,
лежащей в основе второго
тезиса

Наш очерк дискуссии,
касавшейся различия сущности и
существования, отчетливо показал,

что здесь спорят о некоем различии, но так, что при этом сам смысл различных моментов не прояснен в достаточной мере; так, что не сделана даже попытка прежде дать удовлетворительное объяснение тому, что подлежит различению, или, по меньшей мере, отдать себе отчет в том, каковы пути такого объяснения и какие к нему предъявляются требования. Однако не следует представлять себе дело слишком наивно, будто бы то обстоятельство, что истолкование происхождения [понятий] сущности и существования было упущено из виду, представляло собой всего лишь недосмотр или

леность. Скорее, эти понятия считались уже чем-то само собой разумеющимся. При этом неколебимым оставалось убеждение, что сущее нужно мыслить как сотворенное Богом, и вследствие этого онтического разъяснения онтологическая постановка вопроса с самого начала была обречена на неисполнимость. Но, прежде всего, не было никакой возможности интерпретировать эти понятия. Отсутствовал горизонт, в котором вопрос мог бы быть поставлен, отсутствовала возможность, говоря словами Канта, заполучить свидетельство о рождении этих

понятий и удостовериться в его подлинности. Употребляемые в традиционном обсуждении понятия должны происходить из расхожей интерпретации, постоянно навязывающей себя в качестве ближайшей. Мы спрашиваем теперь, принимая при этом содержательно-историческую ориентацию: откуда происходят понятия существования и чтойности, т. е. как и откуда эти понятия, в том виде как они употребляются в обсуждении второго тезиса, обретают свой смысл? Мы должны попытаться напасть на след, ведущий к *истoku понятий* сущности (*essentia*) и существования

(existentia). Мы спрашиваем, каково их свидетельство о рождении и подлинно ли оно, или, быть может, генеалогия основных онтологических понятий совсем иная, так что в основе своей их различие и взаимосвязь имеют какое-то другое основание. Если удастся распутать генеалогию этих основных понятий, т. е. отыскать путь, который позволит нам проникнуть в их происхождение, тогда и тезис о том, что каждому сущему принадлежит некоторое «что» и некоторое возможное «как» бытия, приобретет большую ясность и достаточное обоснование.

a) Вопрос об истоке понятий essentia и existential

Мы забудем до поры о контроверзах по поводу сущности и существования и их *distinctio* и попытаемся выяснить исток понятий *essentia* и *existential*, точнее, попытаемся очертить и понять задачу подобного рода интерпретации, восходящей к истоку [понятий]. Давайте не будем забывать, что и сегодня интерпретация интересующих нас понятий или феноменов, лежащих в их основе, не продвинулась вперед по сравнению со Средними веками или античностью, несмотря на толчок,

данный этой проблеме Кантом. Этот толчок до сих пор был подхвачен лишь негативным образом. Конечно, в течение последнего полувека существовало, да и по сей день существует неокантианство, которое, особенно если речь идет о работе марбургской школы, имеет свои заслуги. Теперь, правда, «обновление Канта» начинает казаться старомодным, и его пытаются заменить «обновлением Гегеля». Такое обновленчество хвалится тем, что оно хочет поддерживать и насаждать почтительное и бережное отношение к прошлому. Но в основе своей эти «обновления»

представляют собой величайшее пренебрежение, какое только может претерпеть прошлое, когда его низводят до роли орудия или слуги очередного модного поветрия. Основная предпосылка честного отношения к прошлому состоит в решимости не искать себе работы легче той, что проделали [мыслители], якобы нуждающиеся в обновлении. А это значит, что мы должны прежде вникнуть в существенное содержание проблем, за которые они брались. Не для того, чтобы при нем и остаться или попытаться обрядить его в современное убранство, но чтобы

сдвинуть так схваченные проблемы с места. Мы стремимся обновить не Аристотеля или средневековую онтологию, не Канта или Гегеля, но лишь самих себя, т. е. освободиться от фразеологических клише и удобных привычек нынешней мысли, которая мечется от одного легковесного модного поветрия к другому.

Забудем пока о решении проблемы, предложенном Кантом, и спросим себя: почему существование схватывалось как действительное осуществление и действительность? Почему интерпретация существования (Existenz) восходит к

agere, к agens, к ἐνεργεῖν, ἐργάζεσθαι? Кажется, что при этом мы возвращаемся, в сущности, к первому тезису. Но это лишь кажимость, поскольку теперь проблема включает в себя вопрос об истоке реальности, т. е. об онтологической структуре того содержания, которое Кант, разъясняя свой тезис, уже не считал проблематичным. Когда он говорит, что существование не есть реальный предикат, он предполагает при этом, что то, что представляет собой реальность, уже вполне ясно. Мы же спрашиваем теперь заодно и об онтологическом истоке понятия *essentia*, или, по Канту,— реальности,

и далее не только об истоке обоих [интересующих нас] понятий [essentia и existentia], но и об истоке их возможной взаимосвязи.

Следующие разъяснения отличаются от тех, что мы предприняли, занимаясь тезисом Канта, в том отношении, что в поисках истока понятия существования (Existenz) мы сталкиваемся с иным, чем у Канта, горизонтом истолкования понятия существования = действительности, точнее, — с *другим направлением взгляда в пределах того же самого горизонта*. Этот горизонт в Средние века и в античности был очерчен,

зафиксирован и проработан еще в меньшей степени, чем в эпоху Канта и его последователей. Выявить исток [понятий] *essentia* и *existentia* означает теперь вынести на свет горизонт понимания и истолкования того, что названо в этих понятиях. Позже мы должны будем спросить, в какой мере античный и кантианский горизонты истолкования понятия бытия в основе своей совпадают и почему именно они господствовали и продолжают господствовать в онтологической постановке проблем. Но прежде мы попытаемся понять, о каком горизонте идет речь, и в первую очередь,— в античной и

средневековой онтологии.

Уже разбор значения слова *existentia* показывает, что *actualitas* отсылает к *деятельности* некоего неопределенного субъекта, или, если мы будем исходить из нашей терминологии, что имеющееся в наличии (*das Vorhandene*) [т. е. под рукой [\[109\]](#)] как-то соотносится с тем, кому до него есть *дело*, кому оно *попадает под руку* (*vor die Hand kommt*), кому оно по руке (*ein Handliches ist*). Даже, казалось бы, объективная интерпретация бытия как *actualitas* отсылает в основе своей к субъекту, но не как у Канта — к воспринимающему субъекту в

смысле отношения некоторой res к способности познавания, но в смысле отношения к нашему Dasein как деятельному, а еще точнее — созидающему и *производящему*. Вопрос заключается в том, выведен ли этот горизонт интерпретации экзистенции в качестве actualitas исключительно из значения самого слова, так что мы просто из обозначения существования как 'actualitas' заключаем о его связи с agere, или же именно из *смысла* действительности, как она понималась в античности и в схоластике, выясняется, что действительность должна

истолковываться из *производящего отношения* [или *производящей деятельности*] [\[110\]](#) *Dasein*. И если это так, тогда должно быть возможно показать, что понятие реальности и *essentia*, а вместе с ним и остальные перечисленные нами понятия, связанные с *essentia* (*quidditas*, *natura*, *definitio*, *forma*), должны быть разъяснены в этом горизонте производящего отношения. Тогда следующий вопрос таков: как соотносятся обе упомянутые интерпретации существования или действительности — интерпретация Канта, прибегающая к воспринимающему, постигающему

отношению, и античная (средневековая) интерпретация, берущая начало в производящем отношении? Почему обе эти интерпретации по существу необходимы, и как могло случиться, что обе они в своей односторонности и исключительности задавали тон и меру в обсуждении онтологической проблемы, заключенной в вопросе о бытии как таковом.

Мы спрашиваем: что предчувствуют понимание и истолкование сущего, когда образуют понятия *essentia* и *existentia*. Как сущее должно быть истолковано в отношении своего бытия, чтобы

подобное понятие могло
сформироваться?

Мы говорим пока только очень
предварительно: *existentia*
постигалась как *actualitas*,
действительность, т. е. — в
отношении к некоему *actus*, *agere*.
Что такое «действительность»
понятно каждому, даже если в нашем
распоряжении нет соответствующего
понятия. Мы хотим в общих чертах
разобраться в том, как выглядит это
естественное понимание в
средневековой философии,
понимание, которое совпадает в
определенном смысле с
естественным объяснением

существования.

Мы видели, что представители третьей точки зрения [на соотношения сущности и существования] стремились обратить взгляд на то, что дано, и обнаружить и определить действительность в самом действительном. Эти способы интерпретации могли быть только скудными и незрелыми. В античной философии мы находим на этот счет лишь разрозненные и случайные замечания (Аристотель, «Метафизика», книга IX). Да и Средневековье не дает никаких новых подходов. Суарес, во всяком случае, предпринимает детальную

разработку интересующего нас понятия, находясь целиком в рамках традиционной онтологии. Мы отправляемся в нашем изложении от его объяснений понятия существования, молчаливо удерживая при этом в поле зрения кантианскую интерпретацию.

Res existens, ut existens, non collocatur in aliquo praedicamento [\[111\]](#), действительная вещь как действительная не может быть подведена под какой бы то ни было содержательный предикат. Таков же и тезис Канта. ...quia series praedicamentorum abstrahunt ab actuali existentia; nam in praedicamento solum

collocantur res secundum ea praedicata,
quae necessario seu essentialiter eis
conveniunt [\[112\]](#) . Поскольку набор
фундаментальных предикатов,
имеющих определенное содержание,
всегда отвлекается от того,
действительно ли то сущее, о
котором они высказываются или нет.
Existentia rei absolute non est respectus,
sed absolutum quid [\[113\]](#) ,
действительность вещи не есть ее
отношение к чему-то иному, но нечто
абсолютное, т. е. совершенное в
самом себе. Тем самым сказано:
действительность принадлежит
действительному, т. е. именно делает
его действительным, не будучи при

этом в свою очередь чем-то действительным. В этом постоянная загадка. Однако в соответствии с христианским вероучением действительное осуществление сущего совершается Богом, и в то же время осуществленное сущее как осуществленное есть нечто абсолютно самодостаточное, в себе пребывающее. На этом пути мы не узнаем ничего о действительности как таковой, но, скорее, о действительном осуществлении действительного. Actualitas становится определением деяний (des actum) некоего действующего субъекта (eines agens). Эгидий

Римский пишет в своем
Комментарии к «Сентенциям»: *Nam
agens non facit quod potentia sit
potentia... Nec facit agens ut actus sit
actus, quia cum hoc competat actui sec.
se; quod actus esset actus non indiget
aliqua factione. Hoc ergo facit agens, ut
actus sit in potentia et potentia sit sub
actu [\[114\]](#) . Esse nihil est aliud quam
quaedam actualitas impressa omnibus
entibus ab ipso Deo vel a primo ente.
Nulla enim essentia creaturae est tantae
actualitatis, quod possit actu existere,
nisi ei imprimatur actualitas quaedam a
primo ente [\[115\]](#) .*

Здесь
обнаруживается некое наивное
представление, согласно которому

действительность есть нечто как бы «запечатленное» в вещи. — Даже сами защитники доктрины о *distinctio realis* избегают говорить об *existentia* как о некоей *res*. Капреоль говорит [\[116\]](#) : *esse actualis existentiae non est res proprie loquendo... non est proprie ens, secundum quod ens significat actum essendi, cum non sit quod existit... Dicitur tamen [existentiae] entis, vel rei.* Действительность не есть некоторая вещь в строгом смысле слова, она не есть, собственно говоря, нечто сущее, она не представляет собой нечто, что существует; она не есть сущее, но нечто в сущем (*quid entis*), нечто,

принадлежащее сущему или к нему относящееся. Более внятное объяснение мы находим в следующем отрывке: *esse creaturae... non subsistit; et ideo, nec illi debetur proprie esse, nec fieri, nec creari, ac per hoc nec dicitur proprie creatura, sed quid concreatum.. Nec valet si dicatur: esse creatum est extra nihil; igitur est proprie ens. Quia extra nihil non solum est quod est; immo etiam dispositiones entis, quae non dicuntur proprie et formaliter entia, sed entis; et in hoc differunt a penitus nihilo* [\[117\]](#) . Действительное бытие тварного само не есть нечто действительное, оно само не требует становления или творения. Поэтому

нельзя говорить, что действительность есть нечто тварное. Она есть скорее *quid concreatum*, нечто сотворенное совместно или наряду с творением тварного. Конечно, действительность принадлежит действительному, хотя сама она не есть нечто действительное, но *quid entis*, и как таковая *concreatum quid* или иначе — *dispositio entis*, некоторое состояние сущего.

Суммируя, мы могли бы сказать: действительность не есть вещь, но отсюда не следует, что она представляет собой вообще ничто. Ее нужно объяснять, исходя из

отношения не к познающему субъекту, как это делает Кант, но, скорее,— к [субъекту] творящему. Здесь интерпретация заходит в тупик, из которого она так и не смогла выбраться.

Что можно почерпнуть из такой характеристики действительности для нашего вопроса о направлении истолкования? Если сравнить эту интерпретацию с той, что принадлежит Канту, мы увидим, что Кант опирается на способность познания (восприятия) и пытается интерпретировать действительность, исходя из познавания и постижения. В схоластике же действительность

истолковывается, исходя из
действительного осуществления, т. е.
вопрос заключается не в том, как уже
наличное постигается в качестве
действительного, а в том, каким
образом наличное как возможный
предмет постижения вообще
оказывается в наличии (или, точнее,
— под рукой) как нечто, с чем
вообще можно *иметь дело*. Таким
образом, и здесь обнаруживается,
хотя еще и весьма неопределенно,
некоторое отношение к «субъекту», к
Dasein: наличное оказывается под
рукой как про-из-веденное в
некотором про-из-ведении, как
осуществленное в некотором

осуществлении. Это соответствует значению терминов *actualitas* и *ἐνέργεια*, т. е. традиции употребления этого понятия. В новейшие времена вошло в привычку интерпретировать понятие действительности и действительного иначе. Его понимают в смысле чего-то такого, что воздействует на субъект: действительное есть то, что действует на иное, находится с этим иным в отношении взаимодействия; действительность вещей состоит в том, что они распространяют вокруг себя действия сил.

Оба эти значения действительности и действительного

— как воздействующего на субъект или взаимодействующего с иным, уже подразумевают то значение, которое является онтологически первым, т.е. — действительность, понятую исходя из действительного осуществления, результата деятельности. Воздействующее на субъект должно уже быть действительным в этом первом смысле слова, и отношения взаимодействия возможны, только если действительное находится в наличии. Попытка интерпретировать действительность и ее онтологический смысл на основании указанных позднейших значений

оказывается онтологически
несостоятельной и даже
невозможной. Скорее,
действительность, как об этом
свидетельствует традиционное
понятие *actualitas*, следует понимать,
исходя из действительного
осуществления. Но как именно мы
должны, исходя из этого, понимать
действительность, остается
совершенно темным. Мы попытаемся
внести в эту темноту немного света,
разъяснив истоки понятий *essentia* и
existentia и продемонстрировав, в
какой мере [можно утверждать, что]
оба понятия возникли на основании
такого понимания бытия, которое

постигает сущее, исходя из некоторого акта осуществления, или, как мы говорим более общо,— исходя из производящего отношения Dasein. Оба понятия *essentia* и *existentia* выросли из такой интерпретации сущего, которая исходит из производящего отношения, и притом такого производящего отношения, которое в этой интерпретации не схватывается собственным образом и не устанавливается членораздельно в понятии. Как можно это понять точнее? Прежде чем мы ответим на этот вопрос, необходимо установить, что мы фиксируем указанный горизонт понимания —

производящее Dasein — не только на основании отношения бытия сущего к субъекту и к Богу как создателю (про-из-водителю) вещей, но что сами онтологические определения сущего сплошь и рядом выросли из этого горизонта. Мы попытаемся доказать это в связи с интерпретацией вещности, *realitas*, что позволит яснее увидеть общее происхождение понятий *essentia* и *existentia*.

Само производящее отношение Dasein мы не станем покуда разбирать более подробно. Мы хотим только показать, что введенные определения для вещности, для

сущности (essentia) — forma, natura, quod quid erat esse, definitio,— возникают в связи с производением-созданием чего-либо (Herstellen von etwas). Производство служит существеннейшим горизонтом интерпретации чтойности. В этом доказательстве мы не можем придерживаться только средневековых терминов, т. к. сами они не оригинальны и представляют собой переводы античных понятий. Только опираясь на эти последние, мы можем сделать явным их действительное происхождение. При этом мы должны избегать всевозможных новомодных

интерпретаций и перепевов этих античных терминов. Показать, что основные определения вещиности сущего в античности берут свое начало в производящем отношении, в [творческом-]про-изводящем способе понимать бытие, можно лишь в общих чертах. Иначе нам потребовалось бы подробно проследить отдельные этапы развития античной онтологии вплоть до Аристотеля и указать пути дальнейшего развития отдельных фундаментальных понятий.

*б) Редукция к скрытому горизонту порождения понятий **essentia** и **existentia** —*

производящему отношению Dasein к сущему

В числе понятий, характерных для essentia, мы назвали μορφή, εἶδος (forma), τό τί ἦν εἶναι (то, чем некоторое сущее уже было, сущность — das Wesen), а также γένος, далее — φύσις (природа), ὅρος, ὀρίσμός (definitio) и οὐσία (essentia). Мы начнем с рассмотрения понятия μορφή. То, что определяет сущее в качестве той или иной вещи, есть его облик (Gestalt). Нечто принимает такой-то и такой-то облик, становится тем-то и тем-то. Само выражение приходит из горизонта чувственного созерцания. Мы

думаем, прежде всего, о зримом пространственном облике. Но термин *μορφή* следует освободить от этих ограничений. Имеется в виду не только пространственный облик, но целостная запечатленность, чекан (*Gepräge*) вещи, по которому узнается, что есть эта вещь. Из облика и чекана (запечатленности) вещи мы узнаем, как с ней обстоят дела. Запечатление и придание облика сообщает задуманному и изготовленному определенный вид. Вид представляет собой онтологический смысл греческих выражений *εἶδος*, *ἰδέα*. Вид вещи позволяет нам усмотреть, что она

есть, усмотреть ее вещность, ее запечатленность. Если брать вещь так, как она встречается нам в чувственном восприятии, то мы должны будем сказать: вид вещи имеет основание в ее чекане. Облик есть то, что делает вещь видной, придает ей вид. С оглядкой на греческие понятия, мы должны сказать: εἶδος, вид фундирован, основан в μορφή, в запечатленности, чекане.

Однако в *греческой онтологии* отношение фундирования между: εἶδος и μορφή, между видом и запечатленностью обратно указанному: не вид имеет

основанием запечатленность, но запечатленность, чекан, морф́, имеет своим основанием вид. Это отношение фундирования может быть объяснено, только если мы согласимся, что оба определения вещиности — вид и запечатленность — постигались первоначально не в контексте восприятия, а некоторым иным образом. В порядке восприятия я проникаю сквозь вид вещи к ее чекану. Это последнее есть в порядке восприятия содержательно первое. Если в античной философии связь вида и запечатленности противоположна, то [это означает, что] порядок восприятия не может

служить для нас путеводной нитью интерпретации, скорее, ее следует строить, *имея в виду изготовление*. Запечатленное, отчеканенное, можем мы еще сказать, есть в то же время некое изображение (Gebilde). Горшечник создает кувшин из глины, придавая ему образ (bildet). Всякое образование изображения исполняется вдоль путеводной нити и по указке образа (Bild) в смысле про-образа (Vor-bild). Только тогда, когда вглядываются в некий предвосхищаемый вид образуемой, запечатлеваемой вещи, эта последняя становится произведением. Этот предвосхищаемый и заранее уже

увиденный вид вещи есть в онтологии греков то, что подразумевалось под εἶδος, ἰδέα. Изображение, образованное в соответствии с прообразом, есть по отношению к прообразу его отображающее подобие (Ebenbild).

Если изображение, чекан (μορφή) фундированы в εἶδος, это значит, что оба понятия толкуются с оглядкой на образование, запечатление, произведение. Порядок и взаимосвязь обоих этих понятий устанавливается, исходя из того, как осуществляется придание образа и запечатление чекана. А такому осуществлению с необходимостью

принадлежит схватываемый заранее вид того, что будет образовано. Предвосхищаемый вид, про-образ показывает вещь: показывает, *что* она есть прежде создания-произведения и какой вид она должна иметь в качестве произведенной. Принятый заранее вид еще не проявляется вовне как нечто запечатленное, действительное, он — образ во-ображения, фантазии (φαντασία), как говорили греки: это то, что образование заранее свободно делает для себя видным, то что усматривается, видится. Совсем не случайно Кант, у которого понятия

формы и материи, μορφή и ὕλη, эпистемологически играют фундаментальную роль, в то же время, разъясняя объективность познания, указывает на особую функцию воображения. Εἶδος как принятый заранее в воображении вид запечатлеваемого дает вещь так, как она до всякого действительного осуществления уже была и есть. Поэтому предвосхищаемый вид, εἶδος, также называется τό τί ἦν εἶναι, «то, чем сущее уже было». То, чем сущее уже было до действительного осуществления, вид, к которому примеривается произведение, есть еще и то, откуда, собственно,

происходит запечатленное. Εἶδος, то, чем вещь заранее уже была, свидетельствует о роде вещи, ее родословной (Abstammung), происхождении, γένος. Поэтому вещьность тождественна также тому, что названо γένος, что нужно переводить [на немецкий язык] как Geschlecht и Stamm [«род», «поколение», «колени», «племя», «семья»]. Таков онтологический смысл этого слова, он отличается, скажем, от привычного смысла [немецкого термина] Gattung [род как совокупность, тип или сорт, род в логическом значении]. Логическое значение фундировано в первом.

Платон часто говорит, когда имеет дело с высшими определениями чтойности вещей, ο γένη τὼν ὄντων, ο коленах или родах сущего. И здесь вещьность интерпретируется по отношению к тому, откуда сущее происходит, становясь запечатленным.

В этом же направлении интерпретации указывает и определение φύσις. Φύειν означает растить, производить, создавать, прежде всего — создавать самого себя. То, что делает производство-сотворение и сотворенную утварь возможной (сотворяемой-производимой) — это опять же вид того, что как сотворяемое должно

становиться и быть. Из φύσις, природы вещи, возникает действительная вещь. То, что есть раньше, чем действительно осуществленное, все еще свободно от неполноты, односторонности, зависимости от чувств, [от всего того, что] с необходимостью дано наряду со всяким действительным осуществлением. «Что», предшествующее всякому действительному осуществлению, вид, служащий мерилom, еще не подвержены, как все действительное, изменчивости, возникновению и прехождению. Такое «что» — раньше, чем все это, и как таковое

более раннее — есть *всегда*; иными словами, оно есть то, чем сущее — всегда понятое как производимое и произведенное — заранее уже было, оно есть истинное в бытии сущего. Это истинное в бытии сущего греки интерпретировали как само поистине сущее. Таким образом, то, что конституирует действительность действительного, т. е., согласно Платону, идеи, сами и суть действительное в подлинном смысле.

Вид, εἶδος, и чекан, μορφή, всякий раз заключают в себе то, что присуще вещи. Как заключающие-в-себе они образуют границу того, что определяет вещь как готовую, как

завершенную. Вид, включающий в себя принадлежность вещи или соотнесенность с вещью всех ее содержательных определений, схватывается также как то, что делает сущее готовым, завершенным. Схоласты говорят *perfectio*, по-гречески это — *τέλειον*. Эта ограниченность вещи, которая очерчивается благодаря ее (вещи) готовности, есть вместе с тем возможный предмет для членораздельного всеохватного определения вещи, т. е. для *ὀρίσμός*, для дефиниции, для понятия, которое об-нимает содержательные границы запечатленного.

Подведем итог сказанному. В отношении определений *realitas* выяснилось, что все они вырастают тогда, когда в поле зрения попадает получившее облик в придании облика, запечатленное в запечатлении, сотворенное и изготовленное в сотворении. Придавать облик, образовывать, сотворять — все это по своему смыслу есть позволение-появиться, позволение-произойти-из (-от). Все эти деятельные отношения (*Verhaltungen*) мы можем охарактеризовать при помощи *основного отношения Dasein*, которое мы называем *произведением*.

Названные характеристики вещиности (realitas), которые впервые фиксирует греческая онтология и которые впоследствии поблекли и были формализованы, т. е. перешли в традицию и с тех пор ходят по рукам как стершиеся монеты, определяют то, что принадлежит вообще производимости произведенного. *Произвести* означает заодно — ввести внутрь более узкого или более широкого окоема доступного, ввести вот сюда, в это-вот, в это «Вот» (Da), так чтобы произведенное как таковое в себе самом состоялось; таким образом, будучи в себе *постоянным*, оно обнаруживаемо, пред-находимо

как пред-стоящее или «пред-лежащее» (das Vorliegende). Отсюда происходит греческое обозначение ὑποκείμενον, пред-лежащее или под-лежащее. Предлежащее в ближайшей округе человеческих дел (Verhaltungen), ближайшим образом и постоянно, и тем самым постоянно находящееся в распоряжении — это целокупность находящихся в употреблении вещей, с которыми мы постоянно имеем дело, совокупность сущих вещей, которые по своему собственному смыслу [друг на друга настроены] и друг с другом сыграны, [иначе говоря] *используемая утварь и то*, что постоянно дает природа: дом

и двор, лес и поле, свет и тепло. В повседневном опыте в первую очередь признают за сущее то, что имеется в наличии именно таким образом. Находящееся в распоряжении имущество, состояние и достояние есть сущее как таковое, по-гречески οὐσία. Это слово οὐσία обозначало еще во времена Аристотеля, когда оно уже имело прочное философско-теоретическое терминологическое значение, одновременно не что иное, как имущество, состояние, состоятельность. До-философское подлинное значение слова οὐσία удерживалось. Тем самым, *сущее*

означало не что иное, как *наличные вещи употребления*. *Essentia* это всего лишь дословный перевод греческого οὐσία. Это выражение «essentia», которое используют для обозначения что-бытия или реальности, выражает заодно специфический способ бытия сущего, возможность им распорядиться, или как мы еще говорим, его наличие под рукой, присущее ему на основании его произведенности.

Определения *essentia* вырастают из рассмотрения произведенного в произведении или того, что принадлежит произведению как

произведению. Понятие οὐσία подчеркивает, напротив, в большей мере произведенность произведенного в смысле находящегося в распоряжении наличного. При этом имеется в виду то, что ближайшим образом налично — дом и двор, или, как еще говорят, — владение (Anwesen) [все, что у нас есть, *при нас суть*,] имеющееся в наличии как при-сутствующее (Anwesendes). Глагол εἶναι , esse, existere следует интерпретировать, исходя из значения οὐσία как имеющегося в наличии и присутствующего. Бытие, действительность, существование в

традиционном смысле означают наличие. Но произведение — не единственный горизонт для интерпретации *essentia*. Наличное онтологически постигается в отношении своего наличия [под рукой] не столько тогда, когда принимают во внимание возможность им распорядиться и его [определенным образом] употребить, т. е. когда принимают во внимание производящее, вообще — практическое отношение, но, скорее, когда сосредотачиваются на том, что оно *находится* в нашем распоряжении, находится перед нами, обнаруживается. Но и это

отношение, пред-находимость (das Vor-finden) произведенного и наличного, принадлежит самому произведению. Всякое произведение-производство, как мы говорим, предусматрительно и о-сматрительно. У него вообще — свое смотрение, оно зряче, и только поэтому случается так, что по временам оно может продвигаться вперед вслепую. Видение — вовсе не довесок к производящему отношению, оно ведет это отношение и принадлежит позитивно ему и его структуре. Поэтому не удивительно, если это видение в смысле осматрительного видения, принадлежащего

онтологическому устройству
произведения, выступает на
передний план там, где онтология
интерпретирует производимое «что».
Всякому образованию и
запечатлению заранее открывается
вид на производимое, заранее виден
его вид (εἶδος). Здесь уже можно
видеть, что, когда чтойность
некоторой вещи характеризуют как
εἶδος, то в этом уже заявляет о себе
феномен видения, который присущ
произведению. Производя вещь, мы
уже заранее увидели [высмотрели-
выведали] то, чем вещь была. Отсюда
берет свое происхождение главенство
в греческой онтологии таких

выражений, как: ἰδέα, εἶδος, θεωρεῖν. Платон и Аристотель говорят об ὅμια τῆς ψυχῆς, оке души, которое видит бытие. Это в *и* дение произведенного или производимого не обязано быть теоретическим рассмотрением в узком смысле; поначалу это просто в *и* дение в смысле осмотрительного ведения — умения ориентироваться.

Тем не менее, греки в силу некоторых причин, которых мы здесь не касаемся, определяют способ доступа к наличному исходно как созерцающее обнаружение, как созерцающее в-нимание (Vernehmen), νοεῖν или же θεωρεῖν. Это отношение

обозначается еще и как αἴσθησις, эстетическое созерцание в собственном смысле слова; в этом смысле выражение «эстетика» употреблял Кант, и оно значит: внимать наличному в чистом созерцании. В этом чисто созерцательном отношении, которое теперь представляет собой для нас модификацию видения в смысле-осмотрительности, т. е. — производящего отношения, открывается действительность действительного. Уже Парменид, подлинный основатель античной онтологии, говорит: τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καί εἶναι, одно и то же: νοεῖν

— восприятие, простое в-нимание, созерцание — и бытие, действительность. В этом положении Парменида — дословное предвосхищение тезиса Канта, утверждавшего, что действительность есть восприятие.

Мы видим теперь отчетливее, что интерпретация *essentia*, а также лежащего в основе *essentia* понятия οὐσία, указывает в направлении производящего отношения к сущему, в то время как в качестве собственного способа доступа к сущему в его в-себе-бытии фиксируется чистое созерцание-рассмотрение (*Betrachten*). Заметим

мимоходом, что эта интерпретация основных онтологических понятий античной философии исчерпывает далеко не все, что здесь следовало бы сказать. Прежде всего, в ней оставлено без внимания греческое понятие мира, которое может быть проанализировано, только исходя из интерпретации греческой экзистенции.

Перед нами встает задача показать, что *essentia* и *existentia* имеют общий исток в их интерпретирующем возведении к производящему отношению. В самой античной онтологии мы не находим никаких явных свидетельств такого

возведения. Античная онтология осуществляет интерпретацию сущего и разработку названных понятий как бы наивно. Мы не узнаем ничего о том, как нужно понимать их взаимосвязь и различие, как обосновывать то обстоятельство, что это различие с необходимостью имеет силу для каждого сущего. Но, могут спросить, разве это недостаток, а не наоборот, достоинство? Разве не превосходит наивное исследование по своей надежности и значительности любое рефлексивное и чересчур сознательное? С этим можно и согласиться, но все же отдавая себе

отчет в том, что даже наивная онтология, коль скоро она вообще — онтология, *всегда*, поскольку это необходимо, уже должна быть рефлексивной в том подлинном смысле, *что она стремится постигать сущее в его бытии с оглядкой на Dasein* (ψυχή, νοῦς, λόγος). В онтологической интерпретации отсыл к отношениям, в которые вступает Dasein, можно осуществить так, что то, в направлении чего происходит отсыл, т. е. само Dasein и его отношения, не становится собственно проблемой, но наивная онтологическая интерпретация толкует при этом

отношения Dasein так, как они
ведомы повседневному и
естественному самоистолкованию
Dasein. Онтология, стало быть, не
потому наивна, что она вообще не
оглядывается на Dasein, т. е. вообще
не рефлектирует — это исключено.
Она не рефлексивна в той мере, в
какой эта необходимая оглядка на
Dasein не выходит за рамки
расхожего понимания Dasein и его
отношений, и тем самым —
поскольку эти отношения
принадлежат повседневности Dasein
вообще — не делает на них явного
ударения. Рефлексия застревает на
путях дофилософского знания.

Если оглядка на Dasein и его отношения принадлежит сути онтологической постановки вопроса и онтологической интерпретации, то и онтологическую проблематику античности можно привести к самой себе и постичь в ее собственных возможностях, только если принять всерьез это ее возведение к Dasein. Такое возведение или возвращение в своей основе и не возвращение даже, поскольку Dasein вообще в соответствии с сущностью экзистенции всегда уже есть у самого себя, для самого себя разомкнуто и как таковое всегда уже понимает нечто такое, как бытие сущего. *Явная*

разработка *основ* *античной*
онтологии не только в основе своей
под силу философскому пониманию,
но она требуется фактически, ввиду
незавершенности и
неопределенности самой античной
онтологии. Даже если отвлечься от
того, что рассматриваемые основные
понятия не обоснованы должным
образом и членораздельно, но
просто, неизвестно почему имеются
налицо, все равно остается в первую
очередь неясно, имеет ли силу то, о
чем говорит второй тезис, и если да,
то почему. Т. е. верно ли, что
каждому существу принадлежат
essentia и *existentia*. Это никоим

образом не доказано, и само по себе отнюдь не ясно, что этот тезис верен в отношении *любого* сущего. Этот вопрос становится разрешимым, только если заранее установлено, что каждое сущее есть нечто действительное, что область действительно наличного совпадает с совокупностью сущего вообще, а бытие — с действительностью, и что каждое сущее конституируется [как сущее] посредством своей чтойности. Если искомое доказательство правомерности этого тезиса терпит неудачу, т. е. если бытие не совпадает с *existentia* в старом смысле действительности

или наличия, тогда сам тезис в своей *ограниченной значимости* — *только для сущего в смысле наличного* — тем более нуждается в членораздельном обосновании. После того [, как это проделано,] нужно спросить заново, удастся ли сохранить универсальную значимость тезиса, в нем подразумеваемую, при условии, что его содержание будет должным образом распространено на все способы бытия и постигнуто более основательно. Мы не только хотим, но и должны понимать греков лучше, чем они сами себя понимали. Только тогда мы действительно владеем

нашим наследством. Только тогда наше собственное феноменологическое исследование представляет собой не компиляцию, не случайный извод прошлого — улучшенный или ухудшенный. Если проделанная работа из самой себя может выдвинуть требование быть понятой лучше, чем она сама себя понимала, то это всегда только признак ее величия и продуктивности. Все незначительное не требует более высокого понимания. Античная онтология в основе своей никогда не может стать незначительной и никогда не может быть преодолена, поскольку она

представляет собой первый
необходимый шаг, который должна
проделать каждая философия, так
что этот шаг неизбежно должен
повторяться в каждом
действительном философствовании.
Только самодовольный и впавший в
варварство модернизм хочет убедить
нас в том, что с Платоном
покончено, как нынче говорят — с
большим вкусом. Разумеется,
античность не станет понятнее
оттого, что мы взберемся на какую-
нибудь отдаленную ступеньку
развития философии, и займем
место, скажем, рядом с Кантом или
Гегелем, чтобы интерпретировать

античность посредством неокантианства или неогегельянства. Все эти попытки обновления устарели уже до того, как появились на свет. Небесполезно видеть, что и Кант, и Гегель еще основательно стоят на почве античности, что и они не смогли восполнить то упущение, которое таится как некая скрытая необходимость во всем разворачивании западной философии. Тезис, состоящий в том, что каждому существу принадлежат *essentia* и *existentia*, требует не только прояснения происхождения этих понятий, но и вообще универсального обоснования.

У нас возникает конкретный вопрос: какова та проблема, к которой привела нас попытка действительно понять второй тезис? Мы объясним, что здесь имеется в виду, по ходу доказательства недостаточной фундированности традиционного подхода к проблеме.

§ 12. Доказательство недостаточной фундированности традиционной разработки проблемы

а) Интенциональная структура понимания бытия в

производящем отношении

Недостаточность

предшествующей [постановки
проблемы] проявляется в
необходимости решить некоторую
позитивную задачу. Основные
онтологические понятия —
вещности, *essentia*, и
действительности, *existentia* —
возникают тогда, когда взгляд
обращен на произведенное в
производящей деятельности, т. е.— к
производимому как таковому и
произведенности произведенного, к
тому, что как уже готовое
непосредственно обнаруживается в
созерцании и восприятии. Это

вполне могло бы наставить нас на
путь более истонной интерпретации
essentia и existentia. При обсуждении
тезиса Канта возникла задача
исследовать интенциональные
структуры восприятия, дабы
выбраться из многозначности
предложенного Кантом
истолкования. Так что теперь
наиболее естественным кажется
следующий путь: мы должны
обосновать понятия essentia и
existentia онтологически исходным
образом так, чтобы возвратиться к
интенциональной структуре
производящего отношения. Мы
скажем по аналогии с нашими

возражениями Канту:
действительность (esse, existere),
очевидно, не тождественна ни
деятельности произведения, ни
произведенному, точно так же, как не
тождественна она акту восприятия и
воспринятому. Но действительность
не тождественна также и
восприимчивости, поскольку
бытие-воспринятым — это лишь
способ схватывания сущего, а не
определение его в-себе-бытия. Но,
возможно, произведенность [вещи]
дает нам в руки такую ее черту,
которая очерчивает в-себе-бытие
сущего? Ведь для вещи быть
изготовленной — это предпосылка

ее схватываемости в восприятии. Когда мы имеем в виду схватываемость сущего, то с необходимостью понимаем это сущее в отношении к схватывающему субъекту, говоря более общо — к Dasein, а не бытие сущего в самом себе до и помимо всякого схватывания. Но разве по отношению к произведенности не остается в силе то же самое положение дел, что и по отношению к воспринимающему схватыванию? Разве не заключено в производящем отношении уже некоторой связи субъекта и того, что произведено, так что характер изготовленности не в

меньшей мере, чем характер восприимчивости, выражает соотнесенность с субъектом? Однако здесь нам предписана осторожность и недоверие в отношении так называемой проницательности, которая строит аргументы только при помощи так называемых строгих понятий, но по отношению к тому, что, собственно, эти понятия подразумевают, по отношению к феноменам поражена слепотой.

В самой структуре направленности и структуре понимания [\[118\]](#), присущей производящему отношению к чему-то, заключено следующее: то, с чем

соотносится производящее
отношение, берется как нечто такое,
что в производящей деятельности и
благодаря производящей
деятельности как готовое должно
быть в наличии *само по себе*. Мы
охарактеризовали структуру
направленности, всегда присущую
интенциональному отношению, как
принадлежащее интенциональности
понимание бытия. В производящем
отношении к чему-то бытие того, с
чем я вступаю в производящее
отношение в смысле производящей
интенции, определенным образом
уже понято и именно так, что
производящее отношение в

соответствии со своим собственным
смыслом высвобождает
производимое из взаимосвязи с
производящим. Оно высвобождает
производимое сущее и
произведенное (произведение) из
названной взаимосвязи не *вопреки*
своему намерению, но в
соответствии с ним.
Принадлежащее производящему
отношению понимание бытия того
сущего, с которым оно соотносится, с
самого начала берет это сущее как
высвобождаемое в свою самость, как
само-стоятельное. *Бытие, понятое в*
производящем отношении, — это
именно *в-себе-бытие* из-

готовленного как готового.

Однако деятельность произведения как отношение Dasein к чему-то остается по своей онтологической сути всегда и с необходимостью отношением к сущему, но отношением настолько особенным, что Dasein, погруженное в деятельность произведения, говорит себе явно или неявно: то, для чего предназначена моя деятельность, ее «для-чего» не вплетено в это отношение, но должно именно благодаря моему образу действий как готовое-изготовленное стать самостоятельным. Не только как

готовое оно фактически больше не
вплетено в отношение произведения,
но уже в качестве производимого с
самого начала понято как нечто из
этого отношения высвобождаемое.

Так что в специфической
интенциональной структуре
произведения, т. е. в
соответствующем понимании бытия,
заключен уже некий характер
высвобождения, отпускания на волю
того, для чего действует этот образ
действия (к чему относится это
отношение). Соответственно,
изготовленность (действительность
действительного как сделанного
действительным) хоть и включает в

себе некоторое отношение к производящему Dasein, но именно такое отношение, которое, согласно своему собственному онтологическому смыслу, понимает произведенное как высвобожденное и, таким образом, в себе сущее. Так толкуемую интенциональность можно увидеть только при условии, что глаза не ослепли и не окривели от расхожей теории познания. Какими бы строгими понятия не были с точки зрения логики, когда понятия слепы, они никуда не годятся. Увидеть без предвзятости нечто наподобие интенциональной структуры произведения, открыть к

ней доступ с помощью анализа и интерпретации, удержать ее и, видя и удерживая, сообразовывать с ней образование понятия — в этом трезвый смысл так называемого феноменологического созерцания сущности, о котором идут бесконечные толки. Тому, кто приобретает информацию о феноменологии из «Vossische Zeitung» или «Uhu», вероятно, внушили, что феноменология — нечто наподобие мистики, нечто вроде «логики индийских созерцателей пупа». И это совсем не смешно, подобные воззрения в ходу среди людей, которые хотят, чтобы их

принимали всерьез как ученых.

Нужно видеть вот что: в интенциональной структуре произведения заключено отношение к чему-то, и это что-то, благодаря самому названному отношению, понято не как привязанное к субъекту и от него зависящее, но, наоборот, как высвобожденное и самостоятельное. Говоря по существу: мы сталкиваемся здесь с совершенно своеобразной трансценденцией Dasein, которую мы еще будем позже рассматривать подробно и которая, как окажется, возможна только на основе временности.

Этому своеобразному характеру высвобождения производимого в производящей деятельности еще не было покуда дано окончательного истолкования. Производимое понято в производящем отношении не просто как нечто такое, что как произведенное должно вообще само по себе иметься в наличии, но, в меру заключенного в нем замысла, уже схватывается как то, что, будучи из-готовлено, став готовым, всякий раз поступает в распоряжение и подлежит использованию. В деятельности производства производимое понято не просто как то, что откладывают в сторону, но

как про-из-веденное сюда, в окружение Dasein, которое вовсе не обязано совпадать с окружением того, кто производит. Это может быть окружение того, кто использует [произведенное], и оно находится в существенной взаимосвязи с окружением того, кто производит.

То, что мы с помощью феноменологического анализа пытаемся вывести на свет по поводу интенциональной структуры произведения, не выдуманно и не изобретено, но лежит уже в повседневном дофилософском производящем отношении Dasein. Dasein, производя, живет в подобном

понимании бытия, хотя и не постигает и не схватывает его как таковое. В производящем отношении к чему-то непосредственно заключено понимание в-себе-бытия того, с чем это отношение соотносится. Поэтому не случайно античная философия в своей специфической наивности (в хорошем смысле) ориентировалась, пусть неявно, на этот повседневный и ближайший образ действий Dasein. Ведь в производящем отношении для Dasein само собой разумеется такое отношение к сущему, в котором бытие-в-себе этого сущего непосредственно понятно. Но не

таит ли все же в себе интерпретация
сущего как произведенного
некоторой недопустимой
односторонности? Можно ли и в
самом деле толковать всякое сущее
как произведенное и можно ли
получить и фиксировать понятия
бытия, глядя на производящее
отношение? Ведь не все то, о чем мы
говорим «оно есть», приводится к
бытию с помощью производящего
Dasein. Как раз то сущее, которое
греки в первую очередь избрали в
качестве отправной точки и
основной темы своих
онтологических исследований, сущее
как природа и космос, не

произведены производящим Dasein. Как же греческая онтология, ориентированная искони на космос, могла понимать его бытие исходя из произведения, тем более что именно античность не знала ничего подобного миротворению (миро-произведению) и была, более того, убеждена в вечности мира? Для нее мир — это ἀεί ὄν, всегда уже наличное, ἀγέννητος, ἀνώλεθρος, нерожденное и непреходящее. Зачем нужно перед лицом такого сущего, космоса, принимать в расчет произведение? Не терпит ли здесь крушение наша интерпретация οὐσία, εἶναι, existere в качестве наличия под

рукой и произведенности? Не становится ли эта интерпретация, по меньшей мере, негреческой, пусть даже сама по себе она вполне правомерна? Если бы мы позволили с помощью подобных аргументов сбить себя с толку и покорно признали, что производящее отношение, очевидно, не может служить ведущим горизонтом античной онтологии, то подобным признанием мы засвидетельствовали бы, что, несмотря на проделанный анализ интенциональности произведения, мы еще не увидели ее достаточно отчетливо феноменологически. В присущем

производящему отношению
понимании бытия это отношение как
соотнесенность с чем-то иным
именно *высвобождает* то, с чем
соотносится. Кажется, что только
такое сущее, которое произведено,
может быть понято в этом смысле. И
все же, так только кажется.

Если мы представим себе
производящее отношение в горизонте
его полной структуры, то окажется,
что именно оно делает возможным
употребление того, что называется
материалом (Stoff), например,
материала для строительства дома.
Этот материал, со своей стороны, в
конечном итоге уже не производится,

но *пред-лежит*. Мы уже застаем его как такое сущее, которое не требуется производить. В произведении и соответствующем понимании бытия я, таким образом, вступаю в отношение с сущим, которое не нуждается в произведении. Я вступаю с ним в отношение не случайно, но в соответствии со смыслом и сутью произведения, поскольку произведение есть всегда произведение чего-то *из чего-то*. Нечто, не нуждающееся в произведении, вообще может быть открыто и понято только в таком понимании бытия, которое присуще

произведению. Иными словами, только в таком понимании, которое присуще производящему отношению, и тем самым, в понимании того, что нуждается в произведении, может вырасти понимание сущего, которое имеется в наличии само по себе *до* всякого и *для* всякого произведения. Именно понимание того, что нуждается в произведении, а такое понимание возможно только в деятельности произведения, понимает бытие такого сущего, которое лежит в основе всего производимого и ему предшествует и, тем самым, как раз уже налично само по себе. Понимание бытия,

присущее произведению, настолько далеко от того, чтобы понимать сущее только как произведенное, что именно оно-то и распахивает понимание бытия просто уже имеющегося в наличии. Итак, в произведении мы сталкиваемся с тем, что не нуждается в произведении. В производящем-использующем обращении с сущим для нас возникает действительность того, что до всякого произведения, произведенного и производимого имеется заранее (пред-лежит), соответственно,— оказывает сопротивление производящему, придающему образ преобразованию.

Понятия материи и материала берут начало в таком понимании бытия, которое ориентируется на произведение. Иначе идея материала как того, *из чего* нечто производится, оставалась бы скрытой. Понятие материи, ύλη, противопоставленное понятию μορφή, запечатленности, не потому играет в античной философии фундаментальную роль, что греки были материалистами, но потому, что материя — одно их основных онтологических понятий, с необходимостью вырастающее там, где сущее — будь то произведенное или не нуждающееся в производстве сущее — интерпретируется в

горизонте того понимания бытия, которое заключено в производящем отношении как таковом.

Производящее отношение не ограничено только производимым и произведенным, но таит в себе удивительно широкий спектр возможностей понимания бытия сущего. Эти возможности суть одновременно основа того универсального значения, которое присуще основным понятиям античной онтологии.

Но еще не разъяснилось, *почему* античная онтология интерпретирует сущее, исходя именно из производящего отношения. Это не

разумеется само собой и не может быть случайностью. Из вопроса, почему именно произведение представляет собой горизонт для онтологической интерпретации сущего, вырастает необходимость этот горизонт проработать и явно обосновать его онтологическую необходимость. Ведь то обстоятельство, что античная онтология фактически движется в этом горизонте, еще не может служить обоснованием его правомерности и необходимости. Только если такое обоснование будет представлено, основным онтологическим понятиям,

вырастающим из такой постановки вопроса,— *essentia* и *existentia* — будет выдано, наконец, законное свидетельство о рождении. Обоснование правомерности указанного горизонта интерпретации сущего в отношении его *essentia* и *existentia* можно провести только так, что из самого собственного *бытийного устройства Dasein* выяснится, почему оно ближайшим образом и по преимуществу должно понимать сущее в горизонте производяще-созерцающего отношения. Необходимо спросить: какую функцию выполняет производяще-использующее

отношение, понятое в самом широком смысле, в самом вот-бытии (Dasein)? Дать на это ответ можно только, если предварительно уже удалось пролить свет на бытийное устройство Dasein в его основных чертах вообще, т. е. если выстроена надежная онтология Dasein. Вот тогда позволено спрашивать, может ли из способа бытия Dasein, из экзистенции стать понятно, почему онтология поначалу наивно ориентирована в согласии с этим производящим, соответственно,—воспринимающе-созерцательным отношением. Однако к более глубокому анализу способа бытия

Dasein мы пока не подготовлены. Стоит только заметить предварительно, что античная онтология интерпретирует сущее в его бытии исходя из произведения, соответственно,— восприятия и что, поскольку и Кант интерпретирует действительность с точки зрения восприятия, здесь обнаруживается некая единая линия развития традиции.

б) Внутренняя взаимосвязь между античной (средневековой) онтологией и онтологией Канта

Итак, попытка добраться до корней проблемы, зафиксированной

во втором тезисе, приводит нас заново к той же задаче, что и исходная интерпретация тезиса Канта. Кантова интерпретация действительности, возводящая ее к восприятию и созерцанию, вообще говоря, движется в том же направлении, что и греческое толкование бытия, принимающее во внимание νοεῖν и θεωρεῖν. Только у Канта и задолго до него добротность понятий, доставшихся по наследству от античности, стала само собой разумеющейся, т. е. неукорененной, беспочвенной и невнятной в своем происхождении.

Если имеет место такого рода

внутренняя взаимосвязь между античной онтологией и онтологией Канта, то мы должны на основании интерпретации античной онтологии, т. е. производящего отношения и присущего ему понимания бытия, суметь прояснить для себя, что *о*, по сути, означает у Канта истолкование действительности как полагания. Разумеется, полагание не означает у Канта, что субъект сам полагает из себя вовне действительное в том смысле, что он свободно и произвольно устанавливает и субъективно принимает нечто в качестве действительного, т. е. на том или ином основании считает,

что нечто действительно. *Абсолютное полагание* означает, если правильно его понять,— пусть даже сам Кант и не интерпретирует это понятие явно: полагание как позволение чему-то стоять в самом себе, и именно абсолютно, как нечто отдельное, высвобожденное — «an und vor sich selbst», как говорит Кант. И в кантовой интерпретации действительности как восприятия, соответственно,— абсолютного полагания, в результате достаточно далеко продвинувшейся феноменологической интерпретации можно усмотреть, что и здесь не обошлось без использования черт

высвобождения, отпущения на волю, которые стали для нас особенно заметны в анализе интенциональной структуры произведения. Иными словами, специфический смысл направленности, характерный для восприятия и понимания бытия в созерцании, также имеет черты высвобождающего позволения встретиться с сущим. И вовсе не случайно, что именно в античной онтологии восприятие, *voεiv*, в самом широком смысле, выполняет функцию такого отношения, которое служит путеводной нитью для онтологического определения выходящего навстречу сущего. Ведь

созерцание и восприятие, если их интенциональный смысл правильно понят, несут на себе черты высвобождения в еще более чистом виде, чем произведение, поскольку в чистом созерцании, в чистом наблюдении Dasein так соотносится с сущим, что оно даже отрешается в этом отношении от деловитости, от занятости сущим. В чистом созерцании в еще большей мере устраняется всякая связь с субъектом, и сущее понимается не просто как высвобожденное, произведенное, но как уже само по себе имеющееся в наличии, само по себе и в силу себя самого выходящее навстречу.

Поэтому случилось так, что, начиная с античности и вплоть до Канта и Гегеля, созерцание представляет собой идеал познания, т. е. идеал постижения сущего вообще, и что понятие истины в познании ориентировано на созерцание. Что касается Канта, то здесь следует обратить внимание еще и на то, что он, сообразуясь с традиционным теологическим обоснованием онтологии, примеряет познание к идее творящего познавания [т. е. такого познавания], которое как познавание впервые полагает познанное, приводит его к бытию, т. е. впервые позволяет ему быть

(intellectus archetypus). Подлинная истина — это истина созерцания, интуитивное схватывание.

Если принять во внимание происхождение античной онтологии из производящего и созерцающего отношения к сущему, то можно увидеть еще нечто важное. На этом мы хотим вкратце остановиться. Само по себе вовсе не очевидно, что христианское богословие в Средние века вобрало в себя античную философию. Фактически даже Аристотель, который, начиная с XIII века, в значительной степени определяет христианское богословие, и не только католическое, лишь в

результате трудной борьбы и долгих
разбирательств занял то
авторитетное положение, которого с
тех пор больше не утрачивал.
Причина, по которой это все же
могло произойти, заключается в том,
что для христианского
миропонимания согласно с историей
творения, представленной в Книге
Бытия, все сущее, отличное от самого
Бога, сотворено. Это — сама собой
разумеющаяся посылка. И хотя
творение из ничего и не
тождественно произведению из
некоторого наличного пред-лежащего
материала, все-таки это созидание в
творении имеет общий

онтологический характер произведения. Творение тоже в некотором смысле интерпретируется с оглядкой на произведение. Античная онтология в своих основаниях и своих фундаментальных понятиях, невзирая на иное происхождение, пришлась как раз впору христианскому мирозерцанию и толкованию сущего в качестве *ens creatum*. Бог как *ens increatum* есть сущее, как таковое не нуждающееся в творении, и к тому же *causa prima* для любого другого сущего. Правда, античная онтология по мере ее рецепции в Средние века претерпела

существенное искажение, так что специфически античные проблемы потерялись; в эти обстоятельства мы не будем сейчас вдаваться. Но в этом своем преобразовании в Средние века античная онтология через посредство Суареса перешла в Новое время. Даже там, где философия Нового времени, как у Лейбница и Вольфа, совершает самостоятельное восхождение к античности, это происходит в рамках такого понимания основных понятий античной философии, которое прообразовано схоластикой.

Таким образом, стало ясно, что мы не должны успокаиваться, усвоив

расхожее понимание фундаментальных понятий *essentia* и *existentia*; да нам и не нужно успокаиваться, ведь имеется возможность обнаружить их исток. Только радикальная интерпретация *essentia* и *existentia* создаст почву для того, чтобы впервые поставить проблему их различия. Различие само должно прорасти из их единого общего корня.

Но тогда отсюда возникает еще и вопрос о том, верен ли вообще тезис: «каждому сущему принадлежит *essentia* и *existentia*» в этой форме, может ли он быть обоснован в своей предположительно универсальной

онтологической значимости для
любого вообще сущего. Если
попытаться найти такое
обоснование, окажется, что оно
невозможно. Т. е. тезис нельзя
удержать в этом описанном его
значении. Конечно, можно
онтологически интерпретировать
наличное сущее в горизонте
произведения и, конечно, можно
показать, что бытию-в-наличии
всякий раз принадлежит некая
чтойность, обладающая названными
чертами. Все же остается вопрос,
исчерпывается ли все сущее
имеющимся в наличии. Совпадает ли
область наличного с областью сущего

вообще? Или имеется такое сущее, которое согласно смыслу своего бытия никак не может быть постигнуто в качестве наличного? На деле именно то сущее, которое в наименьшей степени может быть постигнуто как наличное, Dasein, как раз и служит мерилom, к которому должно восходить всякое понимание наличия и действительности. Смысл этого восхождения нуждается в прояснении.

в) Необходимость ограничения и модификации второго тезиса. Основная артикуляция бытия и онтологическая дифференция

Если Dasein обнаруживает совершенно иное бытийное устройство по сравнению с наличным сущим и если экзистенция в нашем терминологическом словоупотреблении означает нечто иное по сравнению с *existere* и *existentia* (εἶναι), то тогда возникает вопрос, принадлежит ли онтологическому устройству Dasein нечто такое, как вещьность, *essentia*, οὐσία. Вещность, *realitas* или *quidditas* есть то самое [в сущем], что отвечает на вопрос: *quid est res*, что есть вещь? Уже поверхностное наблюдение показывает: о сущем, которое есть мы сами, о Dasein,

нельзя спрашивать, *что* оно есть. Доступ к этому сущему открывается только тогда, когда мы спрашиваем: *кто* это? Dasein конституируется не с помощью своей *чтойности*, но, если позволительно употреблять подобное выражение,— *ктойности*. Ответ подразумевает не вещь, но Я, Ты, Мы. Но, с другой стороны, мы все же спрашиваем: *что* есть этот «кто» и эта ктойность Dasein, что есть это «кто» в отличие от названного уже «что» в собственном смысле — вещности наличной вещи? Без сомнения, мы можем так спросить. Но в этом проявляется лишь одно: это «что», при помощи которого мы

спрашиваем также и о сущности «кто», очевидно не может совпадать с «что», понятым как чтойность. Иными словами, фундаментальное понятие чтойности, *essentia*, становится по отношению к сущему, названному нами *Dasein*, поистине проблематичным. Недостаточная фундированность обсуждаемого тезиса в качестве некоторого универсально-онтологического становится явной. Если он вообще должен сохранить онтологическое значение, то его требуется *ограничить и модифицировать*. Нужно показать позитивно, в каком смысле в отношении каждого сущего

можно спрашивать о его «что», а в каком смысле о нем должно осведомляться при помощи вопроса «кто?». В этой точке проблема дистинкции *essentia* и *existentia* усложняется. Это не только вопрос об отношении *чтойности* и *наличия*, но, одновременно, и вопрос отношения *чтойности* и *экзистенции*, экзистенции, понятой в нашем смысле — в качестве способа бытия того сущего, которое есть мы сами. Говоря более общо, тезис «каждому сущему принадлежат *essentia* и *existentia*» только указывает на общую проблему артикуляции каждого сущего [в которой рас- и со-

членено], что оно есть, и «как» его бытия.

Мы уже упоминали ранее о взаимосвязи между *основной артикуляцией бытия* и *онтологической дифференцией*. Проблема артикуляции бытия с помощью *essentia* и *existentia*, сформулированная в схоластике, представляет собой один специальный вопрос, который касается онтологической дифференции вообще, т. е. различия сущего и бытия. Теперь оказывается, что онтологическая дифференция становится более запутанной, настолько формально это различие

звучит и выглядит. Более запутанной потому, что под заголовком «бытие» теперь стоят не только *essentia* и *existentia*, но одновременно *чтойность* и *экзистенция* в нашем смысле. Артикуляция бытия варьируется в зависимости от соответствующего способа бытия сущего. Она не может ограничиваться наличием и действительностью в том смысле, как это понимает традиция. Вопрос о возможном *многообразии бытия* и о *единстве понятия бытия вообще* становится животрепещущим. Заодно пустая формула для онтологической дифференции становится все богаче

проблемным содержанием.

Но в первую очередь требует нашего рассмотрения проблема, состоящая в том, что, помимо наличного (наличия), есть еще сущее в смысле Dasein, которое экзистирует. Но разве это сущее, которое есть мы сами, не было известно философии и даже дофилософскому знанию? Стоит ли поднимать столько шума из-за членораздельного выговаривания того факта, что, кроме наличного сущего, есть еще такое сущее, которое есть мы сами? Каждое Dasein, покуда оно есть, знает о себе самом и знает, что оно отличается от

прочего сущего. Да мы и сами сказали, что и античной онтологии, которая исходно ориентирована на наличное, все же ведомы $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, $\zeta\omega\acute{\eta}$, $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$ — душа, ум, жизнь в самом широком смысле. Все это так, но нужно отдавать себе отчет в том, что онтическое, фактическое знание некоего сущего еще не включает в себе соразмерной интерпретации его бытия. Конечно же самому Dasein известно, что оно отлично от прочего сущего, с которым сталкивается в опыте. По крайней мере, это *может* быть Dasein ведомо. Не каждому Dasein это ведомо, поскольку, например, мифологическое и

магическое мышление идентифицируют себя и вещи. Но даже когда Dasein известно, что оно не есть прочие вещи, в этом все же еще нет эксплицитного знания о том, что присущий Dasein способ бытия — иной по сравнению со способом бытия отличного от него сущего. Более того, Dasein может, как показывает пример античности, интерпретировать само себя и свое бытие, глядя на наличное сущее и его способ быть. Специфический вопрос об онтологическом устройстве бытия сдерживается и запутывается многочисленными предрассудками, которые коренятся в экзистенции

самого Dasein. Что это так, должно разъясниться для нас, между прочим, и при разборе третьего тезиса. Этот разбор нацелен, в первую очередь, на то, чтобы поближе разглядеть проблему многообразия способов бытия за пределами однообразия только бытия-в-наличии.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Тезис онтологии Нового времени:

Основные способы бытия суть бытие природы (res extensa) и бытие ума (res cogitans)

§ 13. Характеристика

ОНТОЛОГИЧЕСКОГО различия между *res extensa* и *res* *cogitans* на основании КАНТОВА ТОЛКОВАНИЯ проблемы

Обсуждение первых двух тезисов вело всякий раз к необходимости явно возводить постановку вопроса о смысле действительности, соответственно,— вещности и действительности, к деятельным отношениям (*Verhaltungen*) *Dasein*, дабы, идя по путеводной нити интенциональной структуры этих отношений и всегда так или иначе

прижившейся в каждом из них
понятности бытия, спрашивать об
устройстве того сущего, с которым
всегда соотносится всякое действие
(Verhalten) Dasein, т. е. [спрашивать
об устройстве] воспринятого в акте
восприятия в его воспринятости,
произведенного (производимого) в
деятельности произведения в его
произведенности. Оба эти
отношения обнаруживают заодно
свойственную им взаимосвязь.
Всякое произведение зряче,
внимающе направлено-к... т. е. оно
— воспринимающее в широком
смысле слова.

Необходимость подобного

восхождения к деятельным
отношениям Dasein — знак того, что
само Dasein выполняет особую
функцию, делая возможным
надлежащее фундирование
онтологического исследования
вообще. Это значит, что
исследование специфического
способа бытия и бытийного
устройства Dasein невозможно
обойти. Мы снова и снова
подчеркиваем: всякая, даже
примитивнейшая онтология с
необходимостью имеет в виду Dasein.
Где пробуждается философия, там
это сущее уже находится в поле
зрения, хотя оно, быть может,

видится с большей или меньшей степенью отчетливости и по-разному просматривается в своей онтологической функции. В античности и в Средние века Dasein использовали как бы через силу. У Канта мы видим сознательное восхождение к Я. Разумеется, это восхождение к субъекту имело у него иные мотивы. Оно не возникает прямо из усмотрения фундаментально-онтологической функции Dasein. Это восхождение в специфическом кантовом изводе есть, скорее, результат уже господствовавшей в его время ориентации философской

проблематики на субъект. Это — та самая ориентация, которая определяет философскую традицию и, начиная с Декарта, отталкивается от Я, от субъекта. Мотивом этой исходной ориентации на субъект в философии Нового времени служит мнение, что то сущее, каковое есть мы сами, дано познающему как в первую очередь и единственно достоверное, что субъект доступен в прямой и непосредственной достоверности, что он известен лучше, чем объекты. Объекты же, напротив, становятся доступными только на пути некоторого опосредования. Это мнение в такой

форме, как мы увидим позже, несостоятельно.

а) Ориентация Нового времени на субъект, ее мотив как не фундаментально-онтологический, ее подвластность традиционной онтологии

В последующем обсуждении *третьего тезиса* нас не будет интересовать преимущественная роль, приписываемая субъективности в Новое время, еще меньше интересуют нас мотивы, которые привели к преимущественному положению субъекта, или следствия, которые

проистекают отсюда для новой философии. Мы нацелены, скорее, на некоторую принципиальную проблему. Как выяснилось, античная философия интерпретирует и понимает бытие сущего, действительность действительного как наличие. Сущее, которое служит образцом для онтологии, т. е. в соответствии с которым прочитывается бытие и его смысл,— это природа в самом широком смысле, то, что порождено природой, и произведенная отсюда утварь, т. е. — в самом широком смысле — находящееся в распоряжении или, говоря языком, ставшим после Канта

общеупотребительным,— объекты. Философия Нового времени произвела тотальный поворот в способе спрашивать [о сущем] и стала исходить из субъекта или Я. Можно было бы предполагать или ожидать, что, в соответствии с коренным поворотом вопроса к Я, это помещенное отныне в центр [философской проблематики] сущее в своем специфическом способе быть станет служить мерилom. Можно было бы ожидать, что теперь онтология изберет в качестве образцового сущего субъект и станет интерпретировать понятие бытия, глядя на способ бытия субъекта, что

отношение способ бытия субъекта
станет онтологической проблемой.
Но именно этого и не произошло.
Мотивы изначальной ориентации
новой философии на субъект не
фундаментально-онтологические, т.
е. не знание о том, *что* именно из
самого вот-бытия (Dasein) можно
прояснить бытие и бытийные
структуры и *как* это можно сделать.

Декарт, который совершает этот
(уже подготовленный различными
ходами мысли) поворот к субъекту,
не только не ставит вопрос о бытии
субъекта, но даже интерпретирует
бытие субъекта, руководствуясь
понятием бытия (и относящейся к

нему категорией [\[119\]](#)),
сформированным в античной и
средневековой философии.
Основные онтологические понятия
Декарт перенимает напрямую у
Суареса, Дунса Скота и Фомы
Аквинского. Неокантианство
прошлого столетия измыслило некую
историческую конструкцию,
согласно которой с Декарта началась
совершенно новая эпоха философии,
а перед ним — вглубь истории
вплоть до Платона, которого, между
прочим, также толковали при
помощи кантианских категорий,
простирается пустыня. Вопреки
этому, сегодня с полным правом

утверждают, что новая философия после Декарта по-прежнему продолжала разрабатывать старую проблематику метафизики и тем самым со всеми своими новшествами еще оставалась в рамках традиции. Но даже подправив неокантианскую конструкцию истории, мы еще не затронули решающего для философского понимания новой философии обстоятельства. Оно заключается не просто в том, что наряду с новой проблематикой здесь имели дело также и со старыми метафизическими проблемами, но именно в том, что проблемы,

поставленные впервые, были поставлены на фундамент старых и на этой основе разрабатывались, что, следовательно, философский поворот новой философии, если основательно осмыслить его онтологически, по сути таковым не был. Напротив, благодаря этому мнимо критическому новому началу философии у Декарта была лишь подхвачена переданная по наследству онтология. Напротив, благодаря этому повороту, этому якобы критическому новому началу античная метафизика превратилась в догматизм, каковым она раньше, если иметь в виду стиль

[философствования], никогда не была, т. е. в некоторое умственное упражнение, стремящееся при помощи традиционных онтологических понятий достичь позитивно-онтического знания о Боге, душе и природе.

Хотя, в принципе, в новой философии все остается на своих старых местах, выделение субъекта, ударение на субъекте должно было, тем не менее, привести к тому, что различие между субъектом и объектом некоторым образом оказалось в центре, а подлинная сущность субъективности схватывалась во взаимосвязи с этим

различием.

Поначалу нужно научиться видеть, каким образом вообще философия Нового времени толкует это отношение между субъектом и объектом, точнее, как она характеризует субъективность. Различение субъекта и объекта пронизывает проблематику всей новой философии и проникает даже в развертывание сегодняшней феноменологии. Гуссерль говорит в своих «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии»: «Учение о категориях должно исходить из этого, самого

радикального из всех бытийных различий — бытие как *сознание* [т. е. — *res cogitans*] и бытие как 'засвидетельствованное' сознанием 'трансцендентное' бытие [*res extensa*]]» [\[120\]](#) . «Между сознанием [*res cogitans*] и реальностью [*res extensa*] поистине зияет смысловая пропасть [\[121\]](#) ». Гуссерль всегда ссылается на это различие и именно в той форме, в какой его высказал Декарт: *res cogitans* — *res extensa*.

Как это различие определяется точнее? Как в противоположность реальности, т. е. здесь — действительности, наличию,— толкуется бытие субъекта? Хотя это

различие и утверждается, но тем самым еще не сказано, что различные способы бытия [различенных] сущих также постигнуты в подлинном смысле. Если все же бытие субъекта должно открыться как нечто отличное от наличия, то, тем самым, по существу положены пределы предшествующего отождествления бытия и действительности, т. е. — античной онтологии, и тем более настоящим перед лицом обоих этих многообразий бытия, усматриваемых ближайшим образом, становится вопрос о единстве понятия бытия.

Что нужно принять во внимание, чтобы различить онтологически субъект и объект? Чтобы ответить на этот вопрос, мы вполне можем ориентироваться на определения Декарта. Он впервые явно поместил это различие в центр [философской проблематики]. Другая возможность — попытаться найти ответ в конечной стадии развития новой философии — у Гегеля, который сформулировал это различие как различие природы и духа, соответственно,— субстанции и субъекта. Мы выбираем не начало и не конец разворачивания этой проблемы, но решающую

промежуточную стадию между Декартом и Гегелем — понимание проблемы Кантом, которое, с одной стороны, определено Декартом, а с другой, является определяющим для Фихте, Шеллинга и Гегеля.

6) Кантово толкование Я и природы (субъекта и объекта) и определение субъективности субъекта

Как понимает Кант различие между Я и природой, субъектом и объектом? Как он характеризует Я, т. е. — что означает по-существу быть Я [\[122\]](#) ?

α) Personalitas transcendentalis

По сути, Кант твердо держится декартова определения. При том что исследования Канта были и навсегда останутся чрезвычайно существенными для онтологической интерпретации субъективности, для него, как и для Декарта, Я, его есть *res cogitans*, *res*, нечто такое, что думает, т. е. представляет, воспринимает, судит, подтверждает, отвергает, но также любит, ненавидит, желает и т. д. Все эти отношения Декарт называет *cogitationes*. Я есть нечто такое, что эти *cogitationes* имеет. *Cogitare*, однако, согласно Декарту, есть всегда

cogito *me* cogitare. Всякое представление — это некое «я представляю», всякое суждение — «я сужу», всякое воление — «я волю». «Я-мыслю», «*me-cogitare*» всякий раз со-представлено, хотя, собственно, не подразумевается явно.

Кант принимает это определение его в качестве *res cogitans* в смысле *cogito me cogitare*, но только толкует его онтологически более изначально. Он говорит: Я есть то, определениями чего служат представления в точном смысле термина *repraesentatio*. Мы знаем, что у Канта «определение» не есть произвольное понятие или

выбранное наудачу слово, но перевод термина *determinatio*, соответственно,— *realitas*. Я есть некоторая *res*, чьи реалии [\[123\]](#) суть представления, *cogitationes*. Я есть *res cogitans*, поскольку оно *имеет* эти определения. Под вещью здесь следует понимать только то, что подразумевает соответствующее строгое онтологическое понятие: *нечто*. Сами же определения, *determinationes*, в традиционной онтологии (вспомним «Метафизику» Баумгартена, § 36) суть *notae* или *praedicata*, предикаты вещи. Представления суть определения Я, его предикаты. То, что имеет

предикаты, называется в грамматике и общей логике субъектом. Я как *res cogitans* есть субъект в смысле грамматики и логики, субъект, имеющий предикаты. *Subjectum* здесь нужно воспринимать как формально-апофантическую категорию. Апофантической называется такая категория, которая относится к структуре того, что составляет вообще формальное устройство пропозиционального содержания высказывания. В каждом высказывании что-то высказывается о чем-то. То, о чем или по поводу чего высказываются в высказывании, — это *subjectum*, субъект, лежащее в

основе высказывания (под-лежащее). То, что высказывается,— предикат. Я, обладающее определениями, есть, как и любое другое «нечто», subjectum — субъект, который имеет предикаты. Но *каким образом Я-субъект «имеет» свои предикаты, представления?* Эта вещь есть res cogitans, это «нечто» мыслит, и это означает по Декарту: cogito me cogitare.

Бытие-мыслящим мыслящего при-мысливается в мышлении. *Иметь* предикат значит *знать* о нем. Его как субъект, все еще взятый в формально-апофантическом смысле, есть субъект, знающий те предикаты,

которые он имеет. Мысля, я знаю это мышление как свое мышление. Я знаю как такой особенный субъект о предикатах, которые я имею. *Я знаю себя.* В силу такого особенного способа иметь свои предикаты, этот субъект сам становится особенным, выделенным, т. е. Я — это субъект κατ' ἐξοχήν. Я — это субъект в смысле самосознания. Этот субъект не просто отличен от своих предикатов, но он *имеет* их как сознаваемые, т. е. — как *объекты*. Эта res cogitans, нечто, что мыслит, есть субъект своих предикатов и как таковой — субъект для объектов.

Понятие субъекта в смысле

субъективности, определенности в качестве Я (Ichheit), онтологически находится в теснейшей связи с формально-апофантической категорией *subjectum*, ὑποκειμενον, в которых первоначально нет ничего от Я. Напротив, ὑποκειμενον

— нечто имеющееся в наличии [под рукой], под-лежащее применению. Только потому, что у Канта впервые Я превращается эксплицитно в исконнейшее *subjectum* (хотя прообраз такого понимания был уже у Декарта и, в особенности, у Лейбница), т. е., говоря по-гречески,— в исконнейшее ὑποκειμενον, субстанцию, Гегель смог

сказать впоследствии: подлинная субстанция есть субъект, т. е. подлинный смысл субстанциальности — это субъективность. Это основоположение гегелевской философии лежит на главной дороге развертывания постановки вопроса в Новое время.

В чем заключается общая структура Я, или: что определяет Я в качестве Я? Ответ: самосознание. Всякое мышление есть «я мыслю». Я — не просто некая точка, но «я мыслю». Я, однако, не воспринимает себя самого как сущее, которое имеет еще какие-то определения помимо

того, что оно именно мыслит. Более того, Я знает себя как *основание* своих определений, т. е. деятельных отношений, как основание своего собственного единства в многообразии этих отношений, как основание своей собственной самости. Все определения и отношения Я имеют основание в самом Я. «Я-мыслю», говорит Кант, должно иметь возможность сопровождать все мои представления, т. е. всякое *cogitare cogitata* [\[124\]](#) . Это положение не следует, однако, понимать так, что наряду с любым деятельным отношением (*Verhalten*) Я, наряду с

любим мышлением, представление Я тут как тут; но я сознаю связь с моим Я всех упомянутых отношений, т. е. я сознаю эти отношения в их многообразии как *мое* единство, которое имеет основание в моей Я-определенности в качестве Я (качестве субъекта). Только на основании «Я-мысли» может быть дано многообразное [содержание представлений]. Кант интерпретирует Я как «первоначальное синтетическое единство апперцепции». Что это значит? Я есть первоначальное *основание единства* многообразия определений таким образом, что я

как Я (ich als Ich) собираю все эти определения воедино, только возводя их к себе самому, заранее удерживая их вместе, связывая. Отсюда — синтез. Исходное основание единства *есть* то, что оно есть — оно есть таковое основание как *единящее*, как синтетическое. Связывание многообразия представлений и того, что в них представлено, всегда должно мыслиться при мыслимом. Связывание таково, что я, мысля, при-мысливаю себя, т. е. схватываю не просто мыслимое и представленное, не просто «перцепирую» все это, но в

мышлении всякий раз к тому же при-
мысливаю себя, не «перцепирую», но
«апперцепирую» [мыслящее] Я.
Первоначальное синтетическое
единство апперцепции есть
онтологическая характеристика
субъекта.

Из сказанного становится ясно:
наряду с понятием того, что значит
быть Я, получена формальная
структура личности, точнее, того, что
Кант называет *personalitas*
transcendentalis. Что означает это
выражение —
«трансцендентальное»? Кант
говорит: «Я называю
трансцендентальным любое такое

знание, которое вообще занято не столько предметами, сколько нашим способом познания предметов, в той мере, в какой оно должно быть возможно а priori» [\[125\]](#) .

Трансцендентальное познание соотносится не с предметами, т. е. не с сущим, но с понятиями, которые определяют бытие сущего. «Система таких понятий должна была бы называться трансцендентальной философией» [\[126\]](#) .

Трансцендентальная философия означает не что иное, как онтологию. Что такая интерпретация — вовсе не насилие над предметом, подтверждается следующим

положением, которое Кант записал примерно через десятилетие после выхода в свет второго издания «Критики чистого разума» в сочинении, опубликованном сразу же после его смерти — «О вопросе, вынесенном на конкурс Академией наук Берлина в 1791 году: Каковы действительные успехи, сделанные метафизикой в Германии со времен Лейбница и Вольфа?»: «Онтология (как часть метафизики) — это такая наука, которая образует систему всех понятий и основоположений рассудка, но лишь постольку, поскольку они направлены на предметы, которые даны чувствам и

тем самым могут быть подтверждены в опыте» [\[127\]](#) . Онтология «названа трансцендентальной философией, поскольку она включает в себе условия и первые элементы всего нашего познания а priori» [\[128\]](#) . Кант всегда подчеркивал в этой связи, что онтология как трансцендентальная философия имеет дело с *познанием* предметов. Речь здесь идет не о *теории познания*, как пытается представить дело неокантианство, но, поскольку онтология занимается бытием сущего, и при этом, как мы знаем, в переводе Канта бытие, действительность равнозначны

восприимчивости, знанию, для Канта онтология как наука о бытии должна была превратиться в науку о познаваемости предметов и ее возможностях. Поэтому онтология есть трансцендентальная философия. Интерпретация кантовой «Критики чистого разума» как теории познания целиком и полностью промахивается мимо ее подлинного смысла.

Мы знаем из предыдущего, что бытие, по Канту, равняется восприимчивости. Основные условия бытия сущего, т. е. восприимчивости, суть, тем самым, основные условия познаваемости вещи. Основное

условие познавания как познавания
есть Я как «Я-мысль». Поэтому
Кант постоянно внушает нам: Я не
есть представление, т. е. — не
представленный предмет, не сущее,
понятое как объект, но основание
возможности всякого акта
представления, всякого акта
восприятия, т. е. всякой
восприятости сущего, т. е. условие
всякого бытия. Я как первоначальное
единство апперцепции есть
основополагающее онтологическое
условие любого бытия.
Фундаментальные определения
бытия сущего — это категории. Я не
есть одна из категорий сущего, но

условие возможности категорий вообще. Поэтому Я не принадлежит к числу коренных понятий рассудка, как Кант называет категории, но Я представляет собой, согласно кантовой манере выражаться, «носитель (Vehikel) всех понятий рассудка». Оно, прежде всего, делает возможными основные априорные онтологические понятия. Ведь Я не есть нечто отделенное, некая точка, но всегда — «Я-мыслю», т. е. «Я-связываю». Категории же интерпретируются Кантом как то, что в каждом связывании уже заранее увидено и понято, как то, что предоставляет всякому

предстоящему связыванию
соответствующее единство
связанного. Категории суть
возможные формы единства
возможных способов мыслящего «Я-
связываю». Связываемость и,
соответственно, ее собственная
форма, т. е. соответствующее ее
единство, имеют основание в «Я-
связываю». Таким образом, Я есть
фундаментальное онтологическое
условие, т. е. то трансцендентальное,
что лежит в основе любого частного
a priori. Теперь мы понимаем, что «Я
как Я-мыслю» — это формальная
структура личности как *personalitas
transcendentalis*.

β) Personalitas psychologica

Но сказанное еще не определяет исчерпывающим образом понятие субъективности у Канта. Тем не менее, это трансцендентальное понятие Я остается схемой для дальнейшей интерпретации того, что значит быть Я, т. е. для интерпретации личности в формальном смысле. *Personalitas transcendentalis* не совпадает однако с полным понятием личности. Кант отличает от *personalitas transcendentalis*, т. е. от онтологического определения Я (*Ichheit*), *personalitas psychologica*. Под *personalitas psychologica* он

понимает основывающиеся в *personalitas transcendentalis*, т. е. В «Я-мыслью», фактические способности осознавать свои субъективные состояния, т. е. представления как наличные и постоянно изменяющиеся. Кант проводит различие между чистым самосознанием и эмпирическим самосознанием или, как он еще говорит, между Я апперцепции и *Я аппрегензии*. Аппрегензия означает восприятие, опыт наличного, а именно опыт наличных психических процессов [, который имеется у нас] благодаря так называемому внутреннему чувству. Чистое Я, Я

самосознания, не есть некоторое обнаруживаемое в опыте положение вещей, но как «Я-проживаю-в-опыте» это Я всегда уже сознается в любых данных опыта в качестве онтологического основания возможности любого опыта. Эмпирическое Я может точно так же мыслиться теоретически — как идея, и тогда оно совпадает с понятием души, при этом душа понимается как основа *animalitas* или, как Кант говорит, животной природы (*Tierheit*), жизни вообще. Я как *personalitas transcendentalis* это такое Я, которое сущностным образом всегда есть только субъект, Я-субъект.

Я как *personalitas psychologica* есть такое Я, которое всегда — объект, нечто обнаруживаемое в наличии, некий Я-объект. Кант прямо говорит: «Этот Я-объект, эмпирическое Я есть некая вещь». Всякая психология представляет собой, тем самым, позитивную науку о наличном. Кант говорит в сочинении «Об успехах метафизики»: «Психология для человеческого разума — это не более чем антропология, и не может стать чем-то большим, чем антропология, т. е. чем знание о человеке, только ограниченное тем условием, что человек знает себя как предмет внутреннего чувства. Но

человек сознает себя еще и как предмет внешнего чувства, т. е. он имеет тело, с которым связан предмет внутреннего чувства, называемый человеческой душой» [\[129\]](#) . От этого психологического Я Кант отличает Я апперцепции как логическое Я. Это выражение — «логическое Я» — требуется сегодня обсудить подробнее, поскольку в неокантианстве наряду с другими существенными понятиями [философии] Канта совершенно неправильно понято и это. Кант, вводя обозначение «логическое Я», вовсе не хочет сказать, как считает Риккерт, что это Я есть некая

логическая абстракция, нечто
всеобщее, безымянное и
недействительное. Я как логическое
Я не означает для Канта, как для
Риккерта, нечто логически
конструируемое. Напротив, Кант
имеет в виду вот что: Я есть субъект
логоса, т. е. мышления, Я есть Я в
качестве «Я связываю», что лежит в
основании любого мышления. Кант
говорит со всей возможной полнотой
в том же месте, где он обсуждает
логическое Я: «Оно как бы подобно
чему-то субстанциальному (т. е.
подобно ύποκειμένον [\[130\]](#)), которое
остается, если я устранил все
акциденции, которые ему присущи»

[131] . Быть Я означает одно и то же для любого фактического субъекта. Но отсюда нельзя сделать вывод, что логическое Я есть нечто всеобщее и безымянное. Напротив, именно по своей сути оно всякий раз мое. Быть Я означает, что это Я всякий раз мое. Безымянное Я — это круглый квадрат. Когда я говорю: «Я мыслю» или «Я мыслю себя», то первое Я не есть как бы нечто иное, как если бы я высказывал в первом Я всеобщее, недействительное Я; напротив, оно есть то же самое, что и мыслимое, или, как говорит Кант, определяемое Я. Я апперцепции тождественно определяемому Я — Я аппрегензии,

но только в понятии определяющего Я не требуется с необходимостью домысливать, что я есмь как определенное, эмпирическое Я. Фихте по сути использовал понятия определяющего и определяемого Я для своего «Наукоучения». Определяющее Я, Я апперцепции *есть*. Кант говорит так: об этом сущем мы не можем высказать ничего большего, помимо того, *что оно есть*. Лишь поскольку это Я есть как Я-сам, оно может обнаружить само себя в качестве эмпирического.

«Я сознаю себя самого,— это мысль, которая уже включает в себя двойственное Я, Я как субъект и Я

как объект. Как это возможно, что я мыслящий есмь сам для себя некий предмет (созерцания) и таким образом могу отличить себя от себя самого, решительно невозможно объяснить, хотя это и несомненный факт; он указывает однако на способность, столь превышающую все чувственные созерцания, что она как основание возможности рассудка имеет своим следствием [наше] совершенное обособление от всякой бессловесной твари, которой у нас нет причин приписывать способности говорить самой себе Я. Эта способность раскрыта в направлении бесконечности ею

самой образованных представлений и понятий (т. е. — онтологической бесконечности [\[132\]](#)). Однако тем самым мы не подразумеваем какой-то двойственной личной природы (Persönlichkeit): лишь Я, которое мыслит и созерцает, есть личность (Person); в отличие от такого Я, Я в смысле объекта, который мною созерцается, есть вещь, подобно другим объектам вне меня» [\[133\]](#) .

Что Я трансцендентальной апперцепции есть логическое Я, т. е. субъект «Я связываю», не означает, ни что оно представляет собой некое иное Я, в противоположность наличному, действительному

психологическому Я, ни что оно вообще не может быть причислено к сущему. Сказано только, что бытие этого сущего проблематично, согласно Канту, вообще не определяемо, во всяком случае, его невозможно определить средствами психологии. *Personalitas psychologica* заранее предполагает *personalitas transcendentalis*.

γ) *Personalitas moralis*

Но даже с помощью характеристики Я как *personalitas psychologica* и как *personalitas transcendentalis*, как Я-субъект и Я-объект, подлинная и центральная

характеристика Я или субъективности у Канта еще не найдена. Она заключена в понятии *personalitas moralis*. Что личность человека, т. е. внутреннее устройство его личностного бытия, не исчерпывается, согласно Канту, ни *personalitas psychologica*, которая образует основу *animalitas* — животной природы, ни *personalitas transcendentalis*, которая вообще характеризует разумность человека, ни тем и другим в совокупности, показывает одно место из работы Канта: «Религия в рамках одного только разума» («Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen

Vernunft»). Кант называет здесь [\[134\]](#) в первой главе, первой секции три элемента определения человека. В качестве таких элементов он называет, во-первых, животную природу, «животность» (Tierheit), во-вторых, человечность (Menschheit [\[135\]](#)) и, в-третьих, личность (Persönlichkeit). Первое определение, животная природа, характеризует человека как вообще живое, второе, человечность,— как живое, но еще и разумное, третье определение, личность,— как разумное, но еще и ответственное (вменяемое) существо. Коль скоро Кант называет личность на третьем месте и отличает ее от

названной на втором месте
человечности, очевидно, личность
понимается здесь в узком смысле,
как нечто иное по сравнению с
personalitas transcendentalis, которая
тождественна человечности.
Полному понятию личности
принадлежит не только разумность,
но и ответственность, или
вменяемость. Личность имеет у
Канта поэтому двойной смысл: с
одной стороны,— широкий,
тождественный формальному
понятию того, что означает вообще
быть Я [а это истолковано], в смысле
самосознания, будь то лишь
трансцендентальное самосознание,

Я-мыслью, или же эмпирическое
[сознание] Я-объекта. Далее,
[личность имеет] более узкий смысл,
собственное понятие, которое
определенным образом включает в
себя оба предыдущих значения
вместе со всем тем, что они
подразумевают, но здесь в центр
помещено иное определение,
которое нам следует сейчас
рассмотреть. Личность в
собственном смысле — это
personalitas moralis. Если
формальная структура *personalitas*
вообще заключается в самосознании,
то *personalitas moralis* должна
выражать определенную

модификацию самосознания, т. е. представлять собой некий собственный способ самосознания. Это моральное самосознание характеризует личность подлинным образом в том, что она есть. Как толкует Кант моральное самосознание? Как (в качестве чего) сознает себя человек, когда понимает себя морально, т. е. как существо, совершающее поступки? Как (в качестве чего) он тогда себя понимает, и как устроено это моральное знание о самом себе? Очевидно, моральное знание о самом себе не может совпадать с обсуждавшимися ранее видами

самосознания, эмпирическим и трансцендентальным. Прежде всего, моральное самосознание не может быть каким-либо эмпирическим знанием или данностью в опыте какого-то фактического, непосредственно наличного состояния, оно не может быть эмпирическим — а для Канта это всегда значит чувственным — самосознанием, таким самосознанием, которое опосредовано внутренним или внешним чувством. Моральное самосознание, коль скоро оно касается *personalitas* в подлинном смысле, будет истинной

принадлежностью духа в человеке, а не чем-то таким, что опосредовано чувственным опытом. К чувственности в широком смысле относится, по Канту, не только способность ощущения, но и то, что он обыкновенно называет чувством удовольствия (Gefühl der Lust) или неудовольствия, т. е. довольство приятным, соответственно, [неудовольство] неприятным. Удовольствие в широком смысле это не только желанность чего-то, приязнь или пристрастие к чему-то, но всегда заодно, как мы могли бы сказать, и *довольство-радость*, т. е. способ, которым человек в своей

приязни к чему-то *ощущает себя*
обрадованным, что и значит, что он
доволен.

Мы должны разъяснить такое
положение вещей
феноменологически. Сущности
чувства (Gefühl) вообще
принадлежит то, что оно не только
чувство чего-то или к чему-то, но это
чувство чего-то заодно открывает
чувству самого чувствующего и его
состояния, т. е. открывает его бытие
в самом широком смысле. Чувство,
понятое формально и в общих
чертах, выражает у Канта некий
собственный модус раскрытия Я.
Испытывать чувство *чего-то*

означает всегда чувствовать *себя* так-то, а само-чувствие есть некий модус раскрытия себя самого. Способ, которым я в чувстве становлюсь открыт себе самому, определяется заодно и тем, чувство чего я испытываю. Так что, оказывается, что чувство не есть простая рефлексия по поводу самого себя, но самочувствие, чувствование себя в чувстве *чего-то* и *к чему-то*. Это некая, хоть и запутанная, но в себе единообразная структура. В том, что Кант обозначает как чувство, существенно совсем не то, что мы по привычке имеем в виду в расхожем понимании: чувство-де в

противоположность понятийному теоретическому постижению [вещей и такому же понятийному] знанию себя самого неопределенно, расплывчато, представляет собой мимолетное предчувствие и прочее в том же роде. Феноменологически решающее в феномене чувства — это то, что оно прямо открывает и делает доступным чувствуемое, причем не в смысле созерцания, но в смысле некоторого непосредственного овладения-самим-собой. Оба момента структуры чувства здесь удерживаются: чувство как чувство-чего-то и в этом испытывании-чувства-чего-то — само-чувствие.

Следует обратить внимание на то, что, согласно Канту, не всякое чувство (Gefühl) связано с ощущением, т. е. определяется удовольствием или неудовольствием и, тем самым, относится к чувственности (Sinnlichkeit). Коль скоро моральное самосознание должно раскрывать не какое-то случайное моментальное состояние эмпирического субъекта, т. е. если оно может не быть чувственно-эмпирическим, то это не исключает, что оно в точно определенном кантовом смысле есть как бы некое чувство. Моральное самосознание *должно* быть чувством, если ему

полагается отличаться от
теоретического знания в смысле
теоретического «Я мыслю себя».
Поэтому Кант говорит о «моральном
чувстве» или «чувстве моего
существования (Existenz)». Это вовсе
не случайное эмпирическое
переживание меня самого, но и не
теоретическое знание и мышление
моего Я как субъекта мысли. Это —
раскрытие Я в его не-чувственной
(nichtsinnlichen) определенности, т. е.
раскрытие его самого как
поступающего.

Каково это моральное чувство?
Что оно раскрывает? Как определяет
Кант через моральное чувство то, что

В нем раскрывается,— онтологическую структуру моральной личности? Моральное чувство для него есть *уважение*. В нем должна себя раскрывать *personalitas moralis*, собственная личность человека. Мы попытаемся сперва лучше понять проделанный Кантом анализ феномена уважения. Кант называет уважение чувством. В соответствии с тем, что было сказано, в уважении мы должны суметь указать существенную структуру чувства вообще, а именно, во-первых,— что оно есть испытывание-чувства к чему-то (или чего-то), во-вторых, что как такое

чувство чего-то оно должно быть [само-чувствием, т. е.] раскрытием [так-то и так-то] себя чувствующего. Анализ уважения Кант дает в «Критике практического разума», в первой части, первой книге, третьей главе «О движущих силах чистого практического разума». Мы не можем, не выходя за рамки наших планов, вдаваться во все частности и тонкости интересующего нас кантова анализа и в еще меньшей мере можем позволить себе представить все понятия моральности, которые по-существу необходимы для понимания происходящего, такие как долг, поступок, закон, максима,

свобода. Интерпретация феномена уважения есть, пожалуй, самый блестящий феноменологический анализ феномена моральности, который мы находим у Канта.

Кант говорит: «Суть всех определений воли посредством нравственного закона состоит в том, что она как свободная воля, стало быть, не только без содействия чувственных побуждений, но даже отвергая все подобные побуждения и порывая со всеми склонностями, в той мере, в какой они могли бы противоречить этому закону, определяется только законом» [\[136\]](#) . Этим положением действие

морального закона как движущей силы морального поступка определено только негативно. Закон порождает некоторый слом или прерывание (Abbruch), которые совершаются в сфере склонностей, т. е. в области чувственного. Но негативное действие на чувство, т. е. ущерб (Abbruchten), наносимый чувственному, отказ от чувственного — все это «само есть чувство» [\[137\]](#). Сказанное напоминает известное положение Спинозы в его «Этике»: аффект может быть преодолен только аффектом. Если имеет место отказ от чувственного, то в этом должно себя показать некое

позитивное чувство. Поэтому Кант говорит: «Следовательно, мы можем а priori усмотреть [т. е. из феномена отвержения чувственного], что моральный закон как основание определения воли в силу того, что он наносит ущерб нашим склонностям [, т. е. чувственному, сам] должен пробуждать чувство» [\[138\]](#) . Из негативного феномена отвержения отвергающее и то, что служит основанием отвержения, должно а priori стать позитивно усматриваемым. Все чувственные склонности, с которыми происходит разрыв, суть склонности в смысле себялюбия и самомнения.

Моральный закон сокрушает
самоmnение. «Но поскольку этот
закон есть нечто в себе позитивное, а
именно форма интеллектуальной [т.
е. нечувственной] причинности, т. е.
свободы, он, в той мере, в какой он в
противовес субъективному
противодействию, а именно,—
нашим склонностям, ослабляет
самоmnение, становится в то же
время предметом уважения, а
поскольку он сокрушает самоmnение,
т. е. смиряет его,— предметом
величайшего уважения
последовательно, основанием
позитивного чувства, имеющего не
эмпирическое происхождение и

познаваемого а priori. Так что уважение к моральному закону есть чувство, которое пробуждается в силу некоторого интеллектуального основания, и это чувство — единственное, которое мы познаем полностью а priori и чью необходимость мы можем усмотреть» [\[139\]](#) . Это чувство уважения к закону может быть названо «моральным чувством» [\[140\]](#) . «Это чувство (под именем морального) пробуждается, таким образом, только разумом [т. е. — не через чувственность]. Оно служит не для того, чтобы судить поступки, и даже не для обоснования самого

объективного нравственного закона, оно служит лишь движущей силой, способной превратить этот закон как таковой в максимум [в субъективное основание определения воли]. Но каким именем удачнее всего можно было бы наделить это особое чувство, которое нельзя сравнить ни с одним патологическим [т. е. по существу определяемым через телесные состояния чувством]? Оно настолько своеобразно. что, как кажется, находится в распоряжении только разума, и именно практического чистого разума» [\[141\]](#)

Мы хотим разобраться в

формулировках этого довольно сложного анализа. Что мы извлекаем из сказанного? Уважение есть уважение к закону как основе определения нравственного поступка. Как уважение-к, а именно к закону, уважение определяется чем-то позитивным, законом, который сам по себе не относится к области эмпирического. Это чувство уважения к закону есть чувство, возбуждаемое самим разумом, это не чувство, высвобождаемое патологически благодаря чувственности. Кант говорит: оно не служит для того, чтобы судить поступки, т. е. моральное чувство не

появляется задним числом вслед за действием, имеющим нравственный смысл, как способ занять определенную позицию по отношению к совершенному поступку. Но уважение к закону впервые конституирует как движущая сила вообще возможность поступка. Оно есть способ, каковым для меня открывается доступ к закону как закону. Это означает в то же время, что это чувство уважения к закону не служит, как Кант также выражается, для обоснования закона. Неверно, что закон есть то, что он есть, *потому*, что я испытываю к нему уважение, наоборот, моральный

закон как таковой может предстать передо мной единственным образом: когда я испытываю чувство уважения к закону и, тем самым, особым образом раскрываю закон.

Чувство означает испытывание-чувства-к, причем так, что здесь одновременно чувствующее Я чувствует само себя. Применительно к уважению это означает, что в уважении к закону само испытывающее уважение Я должно для себя определенным образом открываться — не задним числом и по временам, но уважение к закону — этот определенный способ открытия закона как основы

определения поступка — как таковое
есть вместе с тем определенный
способ открытия меня самого как
поступающего. То-к-чему (перед-
чем) уважения, соответственно, то в
чувстве, по отношению к чему
чувство можно испытать (питать),
или то, чувство чего можно иметь,
Кант называет моральным законом.
Этот закон разум, будучи свободным,
полагает для самого себя. Уважение к
закону есть уважение поступающего
Я к самому себе как такой самости,
которая понята не только в силу
самоуважения и самолюбия. Уважение
как уважение к закону в своем
особом способе раскрытия

относится одновременно к личности.
«Уважение направлено всегда на
личности, никогда — на вещи» [\[142\]](#)

. В уважении к закону я подчиняю
себя закону, становлюсь под-
законным.

Специфическое
испытывание-чувства по отношению
к закону, которое налицо в уважении,
есть само-подчинение. В уважении к
закону я подчиняю себя самому себе
как свободной самости. В этом само-
подчинении я себе открыт, я есмь как
я Сам, как моя самость. Вопрос
здесь вот в чем: есмь как что или,
точнее, как *кто*?

Подчиняя себя закону, я
подчиняюсь себе самому как

чистому разуму, это означает, однако, что в таком подчинении себя самому себе я возвышаю себя до самого себя как свободного и определяющего самого себя существа. Это смиряющее самовозвышение меня самого к себе самому открывает, размыкает как таковое меня для меня самого в моем *достоинстве*. Говоря негативно, в уважении к закону, который я даю самому себе как свободное существо, я не могу пренебречь самим собой. Уважение есть присущий Я способ при-себе-самом-бытия, в соответствии с которым Я не отторгает героя в своей душе. Моральное чувство как

уважение к закону есть не что иное, как ответственность самости перед самой собой и за самое себя. Это моральное чувство есть совершенно особый способ, которым Я понимает себя непосредственно, чисто и свободно, до всех чувственных определений.

Самосознание в смысле уважения конституирует *personalitas moralis*. Следует понимать, что в уважении как чувстве заключено сразу испытывание-уважения к закону в смысле самоподчинения. Это самоподчинение, в соответствии с тем, чему я подчиняюсь и *к чему я в уважении перед законом питаю*

чувство, есть одновременно самовозвышение как раскрытие себя в своем истинном достоинстве. Кант ясно видит эту замечательным образом стремящуюся в противоположные стороны двойную направленность в интенциональной структуре уважения как смиряющего самовозвышения. Кант говорит в «Основоположении к метафизике нравов» в одном примечании [\[143\]](#) , причем как раз в том месте, где хочет обезопасить себя от возражения, что он-де ищет, «прикрываясь словом «уважение», прибежища у некоего смутного чувства», что в уважении есть «в то же время нечто

аналогичное» склонности и страху. Чтобы это замечание стало понятным, нужно напомнить вкратце о том, что уже античная философия характеризовала практическое отношение в самом широком смысле, т. е. — ὄρεξις, через δίωξις и φυγή. Δίωξις означает преследующее следование по пятам, влечение к..., φυγή имеет значение уклоняющегося, избегающего отступления перед чем-то, стремления прочь. Вместо δίωξις, влечения- (стремления)-к, Кант говорит «склонность», вместо φυγή, отступления-перед, он берет страх-перед, как отступающую боязнь. Он говорит: в чувстве уважения есть

нечто аналогичное обоим
феноменам: склонности и страху,
стремлению-к и стремлению-прочь
— нечто аналогичное, нечто
соответственное. Он говорит об
аналогичном, поскольку обе эти
модификации [того, что греки
называли] ὄρεξις, модификации
чувства (Gefühl), определяются
чувственностью (sinnlich bestimmt),
тогда как уважение есть стремление-
к и наряду с этим стремление-от
чисто духовного свойства. В какой
мере уважение аналогично
склонности и боязни? Смирение себя
перед законом, подчинение закону
есть в определенном смысле страх-

перед, отступление перед законом как вызовом и требованием. С другой стороны, подчинение себя закону как $\phi\upsilon\eta$, есть одновременно $\delta\acute{\iota}\omega\varsigma\iota\varsigma$, некое влечение и склонность в том смысле, что в уважении к закону, который разум, будучи свободным, самому себе устанавливает, он возвышается до самого себя, устремляется, влечется к самому себе. Когда Кант проводит аналогию между уважением, с одной стороны, и склонностью и боязнью, с другой, это отчетливо показывает, как ясно он видит этот феномен уважения. Глубинную структуру уважения и ее значение для кантовой

интерпретации морали в феноменологии упустили из виду, и это привело к тому, что критика этики Канта Шелером в работе «Формализм в этике и материальная этика ценности» от начала и до конца промахивается мимо цели.

В анализе уважения нам стало отчетливо видно, что здесь перед нами феномен, который, согласно Канту, не есть некоторое чувство, случающееся наряду с другими в потоке состояний эмпирического субъекта. Но чувство уважения представляет собой собственный способ, каким раскрывается экзистенция человека. [Такое

раскрытие следует понимать] не в смысле простой констатации или принятия-во-внимание, но так, что в уважении я *есмы*, т. е. *поступаю*. Уважение к закону означает eo ipso поступок. Способ самосознания в уважении уже раскрывает один из модусов того вида бытия, который присущ личности в собственном смысле. Если сам Кант и не продвинулся прямо в этом направлении, то для этого все же, по сути, имеются все возможности. Чтобы это понять, нужно удерживать формальную структуру чувства вообще: испытывание-чувства-к, само-чувствие и в этом само-

чувствии раскрытие самого себя. Уважение раскрывает достоинство; самость знает себя как ответственную за достоинство и перед ним. В ответственности Сам впервые выявляет себя, причем выявляется самость не в каком-то общем смысле, в смысле познания Я вообще, но самость как всегда моя, как всякий раз единственное фактическое Я.

в) Кантово онтологическое разведение личности и вещи. Бытийное устройство личности как цели в самой себе

Хотя Кант и не ставит вопрос

так, как это делаем мы, мы все же хотим сформулировать его следующим образом: Если *онтически* самость (das Selbst), как это было описано, раскрыта в моральном чувстве уважения в качестве сущего Я, то как следует ее определять *онтологически*? Иными словами, каково онтологическое понятие моральной личности, *personalitas moralis*, раскрытой в уважении?

Фактически, Кант дает ответ на этот вопрос, им самим явно так и не поставленный, в своей «Метафизике нравов». Метафизика означает онтологию. Метафизика нравов

означает онтологию человеческой экзистенции. То обстоятельство, что Кант дает [искомый] ответ в рамках онтологии человеческой экзистенции, показывает, что он обладал незамутненным пониманием методического смысла анализа личности и, тем самым, метафизического вопроса «что есть человек?».

Давайте еще раз проясним для себя, что заключено в моральном законе: это — достоинство человека, которое возвышает его в той мере, в какой он служит. В этом достоинстве в единстве со служением человек — свой собственный господин и свой

собственный раб в одном лице. В уважении, т. е. в нравственном поступке, человек, как Кант сказал однажды, создает самого себя [\[144\]](#) .

Каков онтологический смысл так раскрытой в уважении личности?

Кант говорит: «И вот я утверждаю: человек, и вообще всякое разумное существо, существует как цель сама по себе, не просто как средство для любого употребления на службе у той или иной воли. Он должен во всех своих поступках, как направленных на себя, так и в отношении других разумных существ, всякий раз рассматриваться как цель» [\[145\]](#) . Человек существует

как цель в самом себе, он никогда не есть средство, не есть даже средство, скажем, для Бога, даже перед лицом Бога он есть цель (для) самого себя. Отсюда, т. е. из онтологической характеристики сущего, которое не только другими постигается как цель, но объективно — действительно — существует как цель, выясняется онтологический смысл моральной личности. Она существует как своя собственная цель, т. е. она сама *есть* цель.

Только здесь мы обретаем почву для онтологического различения *сущего, имеющего природу Я* (des *ichlich Seienden*), и *сущего, не*

имеющего природы Я, между субъектом и объектом, между *res cogitans* и *res extensa*. «Сущности (*die Wesen*), чье существование (*Dasein*) основывается не на нашей воле, но на природе [т. е. природе в смысле физической организации], имеют, тем не менее, если это — сущности, лишенные разума, лишь некоторую относительную ценность в качестве средства и поэтому называются вещами (*Sachen*), напротив, разумные существа называются личностями, поскольку их природа [здесь природа означает то же, что и *φύσις* = *essentia*] выделяет их уже как цели в самих себе, т. е. как нечто, что нельзя

использовать только как средство, и, следовательно, по отношению к ним ограничивает всякий произвол (и [эта природа] есть предмет уважения)» [\[146\]](#) . То, что образует природу личности, ее *essentia*, что ограничивает всякий произвол, а это значит, то, что определено как свобода, есть предмет уважения. Наоборот, то, что предметно в уважении, т. е. что в нем открыто, свидетельствует о личной природе личности. Ее онтологическое понятие, коротко говоря, таково: личности суть «объективные цели, т. е. вещи [res в самом широком смысле слова], чье существование есть цель

в себе» [\[147\]](#) .

В этой интерпретации *personalitas moralis* впервые проясняется, что есть человек, впервые очерчивается его *quidditas*, сущность человека, т. е. — строгое понятие человечности. Кант употребляет выражение «*Menschheit*» не в значении совокупности всех людей [\[148\]](#) . *Menscheit*, человечность, представляет собой онтологическое понятие и подразумевает *онтологическое устройство человека*. Как действительность есть онтологическое устройство действительного, так и человечность

есть онтологическое устройство, сущность человека, а справедливость — сущность справедливого. Исходя из этого, Кант сумел сформулировать фундаментальный принцип моральности, категорический императив, следующим образом: «Поступай так, чтобы ты всякий раз использовал человечность в себе самом, равно как и в других, никогда не просто как средство, но всякий раз одновременно как цель» [\[149\]](#) . Этот принцип очерчивает собственное бытийное долженствование человека (Seinsollen). Он служит предначертанием присущей человеку

способности быть (Seinkönnen), как она определяется из существа его экзистенции. Императив назван категорическим, т. е. — не гипотетическим. Он не подлежит никакому «если-то». Принцип нравственного действия не говорит: *если* ты хочешь добиться того-то и того-то, *такой-то* и *такой-то* определенной цели, *то* тогда ты должен вести себя так-то и так-то. Здесь нет никакого «если» и никакой гипотезы, поскольку поступающий субъект, в направлении которого только и совершается поступок, в соответствии со своей сутью есть цель, цель для самого себя, не

обусловленная иным и не подчиненная иному. Поскольку здесь нет никакой гипотезы, никакого «если..., то...», этот императив — категорический, свободный от «если». Как поступающий, т. е. в качестве экзистирующей цели для самого себя, человек находится в царстве целей. Цель должна здесь всегда пониматься в объективном смысле, как сущая цель, личность. *Царство целей* есть *бытие-друг-с-другом* как таковое, commercium (сношения, связь) личностей, а поэтому — царство свободы. Это — совместное царство экзистирующих личностей, а вовсе не нечто

наподобие системы ценностей, с которой то или иное поступающее Я соотносится и в котором как в чем-то человеческом фундированы переплетенные друг с другом цели, к которым, как под уклон, устремляются намерения. Цель есть экзистирующая личность, царство целей есть само бытие-друг-с-другом экзистирующих личностей.

Мы должны удерживать различие, которое фиксирует Кант на основе анализа морального Я,— *разведение личности и вещи*. И то, и другое, и личности и вещи, суть, согласно Канту, *rei*, вещи в самом широком смысле, вещи, которые

имеются налицо, существуют. Кант употребляет термины Dasein и Existieren в смысле бытия в наличии. Хотя для способа быть, присущего и личностям, и вещам Кант использует это индифферентное выражение «Dasein» в смысле бытия в наличии, мы должны отметить, что он отчетливо онтологически различает личность и вещь как два фундаментальных вида сущего. Соответственно, эти два фундаментальных вида сущего подчинены двум различным онтологиям, т. е. — двум видам метафизики. Кант говорит в «Основоположении к метафизике

нравов»: «Таким образом, возникает идея некоторой двойственной метафизики — метафизики природы и метафизики нравственности» [\[150\]](#), т. е. онтологии *res extensa* и онтологии *res cogitans*. Метафизику нравственности, т. е. онтологию личности в узком смысле, Кант определяет так: она «должна исследовать идею и принципы возможной чистой воли, а не действия и условия человеческой воли вообще, которые по большей части почерпнуты из психологии» [\[151\]](#).

Тем самым, хоть и в общих чертах, зато в самом существенном

мы получили представление о том, как Кант принципиально онтологически схватывает различие между *res cogitans* и *res extensa*, толкуя его как различие между личностью и природой (вещью), и как он подчиняет эти различенные способы бытия различным онтологиям. Здесь обнаруживается совершенно иной уровень постановки вопроса по сравнению с тем, что мы находим у Декарта. Но кажется, что мы достигли даже большего. Разве мы не зафиксировали тем самым вообще истинное различие между субъектом и объектом, так что здесь кажется не

только излишним, но попросту невозможным пытаться искать дальнейшие или более фундаментальные (основополагающие) онтологические проблемы? С этим намерением мы и обсуждали третий тезис. Впрочем, мы не ищем проблем ради проблем, но ради того, чтобы с их помощью приблизиться к познанию того, что нам заранее день за днем дано как требующее познания, чтобы приблизиться к онтологическому познанию того сущего, которое есть мы сами. Мы не стремимся к критике любой ценой, чтобы только критиковать, но критика и проблемы

должны возникнуть из
разбирательства по поводу самих
вещей. Какой бы недвусмысленной
ни была кантова интерпретация
различия между *res cogitans* и *res*
extensa, она таит в себе проблемы,
которые мы теперь должны для себя
прояснить, поставив под вопрос саму
эту кантову интерпретацию. Мы
должны попытаться выяснить, что
остается проблематичным в
кантовой интерпретации личности.

§

14.

Феноменологическая
критика кантова решения и
доказательство

необходимости основополагающей постановки вопроса

Проблема, которая так и осталась висеть в воздухе, заключается в том, чтобы определить бытие такого сущего, которое всегда есть мы сами, люди. В частности, нужно спросить: определил ли Кант должным образом бытие человека с помощью своей интерпретации *personalitas transcendentalis*, *personalitas psychologica* или *personalitas moralis*?

а) Критическое рассмотрение

*интерпретации personalitas moralis
у Канта. Онтологические
определения моральной личности в
обход основного онтологического
вопроса о ее способе бытия*

Мы начинаем наше критическое рассмотрение, имея в виду интерпретацию *personalitas moralis* у Канта. Личность есть вещь, *res*, нечто такое, что существует как своя собственная цель. Этому существу присущ характер цели, точнее,—самоцели. Бесспорно, определение «быть своей собственной целью» принадлежит онтологическому устройению человеческого *Dasein*. Но разъяснен ли уже тем самым способ

бытия Dasein? Предпринята ли хотя бы попытка показать, как определяется бытие Dasein с точки зрения его конституирования с помощью присущего ему характера цели (Zweckhaftigkeit)? Мы понапрасну ищем у Канта разъяснения этого вопроса или хотя бы его постановки. Напротив, приведенные цитаты показывают, что Кант говорит об экзистировании (Existieren) человека и вот-бытии (Dasein) вещей в качестве целей, но при этом термины «Existieren» и «Dasein» означают у него бытие-в-наличии. Точно так же он говорит о вот-бытии (Dasein) природы или вот-

бытии вещи. Он нигде не говорит о том, что применительно к человеку понятие экзистенции или вот-бытия имеет иной смысл, и что это за смысл. Кант показывает только, что *essentia* человека как цели определена иначе, чем *essentia* вещей [обихода] и природных объектов. Но, может быть, он просто явно не говорит о специфическом способе бытия моральной личности, хотя *de facto* имеет его в виду?

Сущее, которое существует как цель (для) самого себя, особым образом обладает собой, а именно — в уважении. Уважение означает ответственность перед самим собой,

а это, в свою очередь, значит — быть свободным. Бытие-свободным не есть некоторое свойство человека, но равнозначно нравственному поступку. Но поступать — значит действовать. Так что специфический способ бытия моральной личности должен был бы заключаться в свободном действии. Кант говорит в одном месте: «Интеллектуально то, чье понятие состоит в действии» [\[152\]](#) . Этим кратким замечанием Кант хочет сказать: духовное сущее это такое сущее, способ бытия которого есть действие. Я есть некое «Я действую», и как таковое оно интеллектуально. Такое

словоупотребление у Канта нужно
накрепко запомнить. Я как «Я
действую» интеллектуально, т.е.
чисто духовно. Поэтому Кант часто
именует Я интеллигенцией.
Интеллигенция означает, в свою
очередь, не сущее, которое *обладает*
интеллектом, т. е. рассудком или
разумом, но сущее, которое
существует как интеллигенция.
Личности суть существующие
(экзистирующие) цели, суть
интеллигенции. Царство целей, т. е.
бытие-друг-с-другом личностей как
свободных личностей,— это
интеллигибельное царство свободы.
Кант сказал однажды: моральная

личность есть человечность (Menschheit). Человечность целиком интеллектуальна, т. е. определена как интеллигенция. Интеллигенции, моральные личности, суть субъекты, чье бытие — поступок. Поступать — означает существовать (Existieren) в смысле быть-в-наличии. Именно так охарактеризовано бытие интеллигентных субстанций, понятых как моральные личности, но все же при этом *не достигнуто онтологически* и не стало, собственно, проблемой, *что за способ существования, наличия представлен поступком.* Я — не есть вещь, но личность. Исходя из

этого, следует понимать отправную точку постановки вопроса у Фихте. Фихте пытался вслед за Кантом понять, причем еще более радикально, тенденцию философии Нового времени, окрепшую у Канта, сосредоточиваться в постановке своих проблем на Я. Если Я определяется посредством того способа бытия, который присущ действию, и, тем самым, не есть вещь, то начало философии — не факт, т. е. не действительное положение дел (Tatsache), но действительное делание, дело-действие (Tat-handlung).

Но остается вопрос: как следует

интерпретировать само действие в качестве способа бытия? Или в связи с Кантом: не впадает ли он все же снова в толкование этого поступающего Я, сущего в качестве цели, как наличной вещи среди других наличных вещей? *Из интерпретации Я как моральной личности мы не можем почерпнуть никакого подлинного разъяснения по поводу способа бытия Я.* Но, возможно, мы скорее получим разъяснение по поводу способа бытия субъекта, если спросим, как Кант определяет Я в «Я-мыслью», или, выражаясь не вполне точно, как он определяет теоретический

субъект в отличие от практического, т. е. как он определяет *personalitas transcendentalis*? Ведь, глядя на *personalitas psychologica*, мы наверняка не сможем получить ответа, поскольку Кант прямо называет Я-объект, Я аппрегензии, Я эмпирического самосознания вещью, т. е. явно приписывает такому Я способ бытия природных вещей, наличного,— хотя так ли это на самом деле, еще не решено.

*б) Критическое рассмотрение интерпретации *personalitas transcendentalis* у Канта. Кантово негативное доказательство невозможности онтологической*

интерпретации Я-мысли

Определяет ли Кант, интерпретируя «Я мыслю», т. е. трансцендентальную субъективность, присущий Я способ бытия? *В кантовой интерпретации personalitas transcendentalis мы также напрасно ищем ответа на этот вопрос,* не только потому, что Кант фактически нигде не делает попытки интерпретировать способ бытия, присущий Я как «Я-мыслю», но именно потому, что он явно пытается показать, что существование (Dasein), т. е. способ бытия Я, нельзя прояснить, и почему это так. Он проводит это

доказательство невозможности интерпретации бытия Я, понятого как «Я-мыслю», в «Критике чистого разума», во второй книге «Трансцендентальной диалектики», главе I «О паралогизмах чистого разума» [\[153\]](#). В первом издании (А) мы находим более детальную его разработку.

С исторической точки зрения учение Канта о паралогизмах чистого разума представляет собой критику *psychologia rationalis*, т. е. традиционной метафизики души в догматическом смысле, на место которой он фактически ставит метафизику нравов. Характерная

черта *psychologia rationalis* состоит в том, что она пытается при помощи чисто онтологических понятий, примененных к Я как «Я-мыслю», узнать нечто об этом Я как о сущем, т. е. как о душе. Кант доказывает в «Паралогизмах чистого разума», что умозаключения метафизической психологии, опирающиеся на онтологические понятия и их применение к «Я мыслю», содержат ошибку. Основные онтологические понятия он называет категориями. Категории он подразделяет на классы [\[154\]](#) : категории количества, качества, отношения и модальности. Основные онтологические понятия,

используемые рациональной психологией, чтобы познать душу как таковую, Кант подчиняет этим четырем классам категорий — единственно возможных, как он полагает, категорий.

Рассмотренная в категории отношения, т. е. с точки зрения связи субстанции и акциденции вообще, душа есть субстанция — так говорит старая метафизическая психология. По качеству она проста, по количеству — нечто одно (единое), т. е. нумерически едина, одна и та же в разное время, наконец, по модальности — она существует в отношении к возможным предметам

в пространстве. Из применения этих четырех основных понятий из четырех классов категорий — субстанция, простота, самость и существование — вырастают основные определения души, как тому учит метафизическая психология в следующих четырех умозаключениях.

Во-первых, как субстанция, т. е. как наличное, душа дана во внутреннем чувстве. Поэтому она представляет собой противоположность тому, что дано внешнему чувству и определено как материя и тело. Это значит, что душа как субстанция, данная внутреннему

чувству, нематериальна.

Во-вторых, как простая субстанция душа неуничтожима. Как простая она не может быть расчленена на части, она неразложима, нетленна.

В-третьих, как нечто единое и тождественное себе в различных изменяющихся состояниях и в различное время душа в этом смысле есть личность, т. е. именно лежащее в основе, подлежащее, постоянное (личная природа (Personalität) души).

Три первых определения — нематериальность, нетленность и личную природу — Кант понимает в совокупности как определения

спиритуальности, т. е. определения, относящиеся к понятию духа в метафизической психологии. Это понятие духовности, спиритуальности, следует целиком и полностью отличать от кантова понятия духа как интеллигенции — в смысле моральной личности как цели.

Согласно четвертой категории, категории модальности, нематериальная и нетленная личность определяется как существующая во взаимодействии с некоторым телом. Следовательно, эта спиритуальная вещь дает жизнь телу. Таковую основу жизни в

материи мы называем душой в собственном смысле. Но если эта основа животной природы, *animalitas*, как было показано при обсуждении первых категорий, проста, непреходяща и в себе самой постоянна, то тогда душа бессмертна. Из спиритуальности вытекает бессмертие души.

Мы уже упомянули, что Кант впервые показал, что с помощью применения категорий к Я как «Я мыслю» о Я как спиритуальной субстанции нельзя ничего высказать ни в каком смысле. Почему эти умозаклучения ни о чем не заключают? Почему эти категории

как категории природы, наличного, вещей не применимы к Я? Почему невозможно из этих категориальных определений получить оптическое знание о душе и Я? Эти умозаклучения потому ни о чем не заключают, что они основываются на фундаментальной ошибке. Они применяют категории к Я как «Я мыслю», т. е. к *personalitas transcendentalis*, и выводят из этих категорий, высказанных о Я, положения о Я как душе. Но почему это должно быть невозможно? Что такое категории?

Я есть «Я мыслю», которое в каждом мышлении уже мыслится

наряду с мыслимым как условие и основание единящего Я-связываю. Категории суть формы возможной связи, которую может осуществить мышление как связывание. Я как основание возможности «Я мыслю» есть одновременно основание и условие возможности форм связывания, т. е. категорий. Сами же категории как обусловленные Я уже не могут быть применены к самому Я для его познания. То, что непосредственно служит условием [категорий], Я как первоначальное синтетическое единство апперцепции, не может быть определено при помощи

обусловленного им.

Это одно из оснований невозможности применения категорий к Я. Другое заключается в том, что Я не есть просто устанавливаемое в опыте положение дел, но оно как совершенно немногообразное лежит в основании опыта, делая его возможным. Категории, которые как формы единства синтеза имеют свое основание в Я и его единстве, применимы только там, где есть нечто связываемое. Всякое связывание, т. е. всякое определение связываемого в суждении, требует чего-то, что дано прежде связи,

прежде синтеза. Наперед данным и вообще данным нечто может стать для нас только через аффекцию, т. е. благодаря тому, что мы затронуты, задеты чем-то иным, чем-то таким, что не есть мы сами. Мы сами, дабы обладать чем-то связываемым в суждении, должны быть определены посредством способности к рецептивности. Однако Я как «Я мыслю» не есть аффекция, затронутость, претерпевание, но чистая спонтанность, или, как Кант еще говорит,— функция, функционирование, делание, действие, деятельность. Коль скоро я хочу строить суждения о

моем существовании (Dasein), мне должно быть дано нечто определяемое, относящееся к моему существованию. Но определяемое дается мне только через рецептивность, соответственно, через формы рецептивности — пространство и время. Пространство и время суть формы чувственности, чувственного опыта. В той мере, в какой я определяю мое существование и при этом связываю, руководствуясь категориями, я принимаю мое Я за чувственно эмпирическое мышление. Напротив, Я апперцепции недоступно никакому определению. Случись

такое, это означало бы, что я мыслю Я в категориях наличного, как природную вещь, и тогда все сводится к *subreptio apperceptionis substantiae*, к скрытой подстановке Я, мыслимого как наличное, вместо чистого Я. Само чистое Я никогда не дано мне как определяемое в некотором определении, т. е. не дано для применения категорий. Поэтому онтическое познание Я и, следовательно, его онтологическое определение оказываются невозможными. Единственное, что можно сказать: Я есть некое «Я действую». Тем самым обнаруживается определенная связь

между Я трансцендентальной
апперцепции и *personalitas moralis*.
Кант так подводит итог своим
размышлениям: «'Я мыслю'
выражает акт определения моего
существования [т. е. моего бытия-в-
наличии]. Существование тем самым
уже дано, но способ, которым я
должен был бы его определять, т. е.
полагать во мне относящееся к нему
многообразное, еще не дан. К этому
[т. е. к самому даванию] относится
самосозерцание, которое имеет в
своей основе а priori данную форму,
т. е. время, а оно чувственно и
принадлежит рецептивности
определяемого. И поскольку я не

обладаю каким-то другим
самосозерцанием, которое давало бы
определяющее [начало] во мне, чью
спонтанность я только и сознаю, еще
до акта *определения*, точно так же,
как время дает определяемое, я не
могу определить мое существование
как существование некоей
самостоятельной сущности, но я
представляю себе только
спонтанность моего мышления, т. е.
деятельности определения, и мое
существование остается
определяемым только чувственно, т.
е. как существование некоторого
явления. Тем не менее, эта
спонтанность заставляет меня

называть себя интеллигенцией» [\[155\]](#)
. В общих чертах сказанное означает, что у нас нет никакого *самосозерцания* (нас самих), но всякое созерцание, всякая непосредственная данность чего-то движется в формах пространства и времени. Время же, согласно убеждению Канта, находящемуся в согласии с традицией,— это форма чувственности. Так что возможная почва для применения категорий к познанию Я отсутствует. Кант совершенно прав, когда он объясняет, что категории как основные понятия, относящиеся к природе, не приспособлены к определению Я. Но

тем самым он лишь негативно показал, что здесь категории, скроенные для другого сущего, для природы, служить отказываются. Он не показал, что само «Я действую», как оно дает себя, [вообще] не может быть истолковано в этом заявляющем о себе особом онтологическом устройении. Возможно, именно время есть *a priori* для Я, время, правда, в некотором более исходном смысле, чем тот, что сумел ухватить Кант. Ведь он причислял время к чувственности и, тем самым, в согласии с традицией, с самого начала имел в виду природное время.

Из неадекватности категорий

природы еще не вытекает
невозможность онтологической
интерпретации Я вообще. Точнее,
вытекает только при условии, что и в
познании Я мы кладем в основание,
как единственно возможный, тот же
вид познания, что имеет силу для
природы. Из неадекватности
применения категорий к чистому Я
вытекает необходимость *прежде
поставить вопрос о возможности
некоторой адекватной, т. е.
свободной от всей традиции
онтологической интерпретации.*
Такой способ ставить вопрос
напрашивается сам собой, тем более
что Кант в своей метафизике

нравственности, т. е. в своей онтологии личности, в противоположность теории, представленной в «Паралогизмах чистого разума», пытается предложить онтологическую интерпретацию Я в качестве цели, в качестве интеллигенции. Правда, он избегает основного вопроса о способе бытия цели или интеллигенции. Он проводит определенную онтологическую интерпретацию практического Я, он считает даже возможной «практическую догматическую метафизику», т. е. такую метафизику, которая может онтологически

определить самость человека и его отношение к Богу, исходя из практического самосознания.

Тем самым выявляется один существенный *изъян в проблеме Я* у Канта. Перед нами своеобразный внутренний разлад в кантовом учении о Я. По поводу теоретического Я обнаруживается невозможность его определить. Кант делает попытку такого онтологического определения относительно практического Я. Но в учении Канта налицо одно своеобразное упущение, ведь ему не удастся определить изначально единство теоретического и

практического Я. Есть ли это единство и целостность обоих Я нечто последующее или, наоборот, нечто изначальное, предшествующее им обоим? Принадлежат ли изначально оба Я друг другу, или они связываются только задним числом и внешним образом? Как вообще следует понимать бытие Я? Но не только структура бытия этого цельного Я некоей теоретически-практической личности в ее единстве остается неопределенной, куда в большей мере неопределенно отношение теоретически-практической личности к эмпирическому Я, к душе, и далее —

отношение души к телу. Хотя дух, душа, тело сами по себе и всегда поразному онтологически определены, цельность того сущего, которое есть мы сами, с точки зрения онтологии остается темным.

Подытожим в общих чертах отношение Канта к проблеме интерпретации субъективности.

Во-первых, относительно *personalitas moralis* Кант фактически дает онтологические определения (и они, как мы увидим позже, вполне правильны), хотя и не ставит основного вопроса о способе бытия моральной личности как цели.

Во-вторых, относительно

personalitas transcendentalis,
относительно «Я мыслю» Кант
отрицательным образом показывает
неприменимость категорий природы
для онтического познания Я, но не
показывает невозможность какой-
либо по-иному устроенной
онтологической интерпретации Я.

В-третьих, при такой
двойственной установке Канта по
отношению к онтологии Я не
кажется удивительным, что ни
взаимосвязь между personalitas
moralis и personalitas transcendentalis,
ни [связь] между этими двумя
[определениями личности] в их
единстве, с одной стороны, и

personalitas psychologica, с другой, ни, тем более, изначальная целостность этих трех определений личности не становится онтологической проблемой.

В-четвертых, свободное «Я действую» того сущего, которое существует как цель, спонтанность интеллигенции фиксируется в качестве специфической черты Я. Кант употребляет выражение «интеллигенция» так же, как и «цель»; он говорит: «существуют цели» и «имеются интеллигенции». Интеллигенция — не образ действия или свойство субъекта, но сам субъект, который *есть* как

интеллигенция.

В-пятых, интеллигенции, личности как духовные субстанции отличаются от природных вещей как телесных субстанций.

Таким образом, наша позиция в отношении кантовой интерпретации *res cogitans* и *res extensa* выглядит так: Кант ясно видит невозможность постигать Я как нечто наличное. Он даже дает по отношению к *personalitas moralis* позитивные онтологические определения Я, хотя и не продвигается к основному вопросу о способе бытия личности. В таком духе мы могли бы сформулировать нашу позицию по

отношению к Канту, но при этом погубили бы главное в понимании проблемы, поскольку в этой формулировке еще не сказано последнее критическое слово.

в) Бытие в смысле бытия-произведенным как горизонт понимания личности в качестве конечной духовной субстанции

Вот что бросается в глаза: Кант говорит о вот-бытии (Dasein) личности как о наличном бытии (Dasein) вещи. Он говорит: личность существует (existiert) как цель в себе. «Существование» (Existieren) он употребляет в смысле наличия.

Именно там, где он затрагивает собственную структуру *personalitas moralis*, ее бытие в качестве самоцели, он приписывает этому существу способ бытия наличного. Это не просто случается ненароком. Уже в понятии вещи в себе, независимо от того, познаваема она в своей чуждости или нет, заключена традиционная онтология наличного. Более того, центральная позитивная интерпретация, которую Кант дает свойству быть Я (*Ichheit*) как интеллигенции, целиком движется в горизонте традиционной античной и средневековой онтологии. Анализ уважения и моральной личности

остается только отдельным, хотя и значимым усилием стряхнуть с себя бремя доставшейся в наследство традиционной онтологии.

Однако, как можем мы утверждать, что даже в определении Я как спонтанности и интеллигенции еще сказывается традиционная онтология наличного, как это было и у Декарта, и при этом нисколько не потерявшая силу? Мы видели в начале рассмотрения анализа Я у Канта, что он определяет Я как субъект и в соответствии с этим Я обозначает υποκειμενον , подлежащее, нечто подлежащее определению. В соответствии с

античным толкованием бытия сущее понималось в своей основе как наличное. Собственно сущее, οὐσία, есть само по себе находящееся в распоряжении, про-из-веденное, в себе постоянно присутствующее, пред- (под)-лежащее, ὑποκείμενον, subjectum, субстанция. Телесные вещи и духовные вещи суть субстанции (οὐσίαι).

В то же время мы многократно подчеркивали, что в античной и средневековой метафизике в качестве прообраза всего сущего постоянно виделось некое определенное сущее — Бог. Это все еще верно и для философии Нового

времени — у Декарта и Гегеля. Если Кант считает теоретическое доказательство бытия Божия невозможным и, тем более [он считает невозможным], теоретически-спекулятивное познание Бога, то все же Бог как *ens realissimum* остается для него онтологическим первообразом, *prototypon transcendente*, таким онтологическим первообразом, соразмерно которому формируется идея изначального бытия и которое служит нормой для определения всякого производного сущего. Но Бог, как мы видели у Суареса и Декарта, есть *ens infinitum*, а отличное от Бога

сущее — *ens finitum*. Бог есть подлинная субстанция. *Res cogitans* и *res extensa* суть конечные субстанции (*substantiae finitae*). Эти основополагающие онтологические тезисы Декарта Кант без дальнейших размышлений берет в качестве предпосылки. Отличное от Бога сущее — вещи, телесные вещи и духовные вещи, личности, интеллигенции — суть, по Канту, конечные сущности. Они образуют совокупность наличного. Теперь нам следует показать, что и личность у Канта в основе своей понята как наличное, что и здесь он не выходит за пределы онтологии наличного.

Если наша цель — показать это, то нам не остается ничего иного, как продемонстрировать, что и в интерпретации личности, т. е. конечной духовной субстанции, меру задает античный горизонт истолкования сущего — истолкования, принимающего во внимание произведение. Следует заметить, что конечные субстанции, вещи и личности, не просто как угодно наличны, но находятся во взаимодействии, в некотором commercium. Это взаимодействие имеет основание в причинности, которую Кант понимает как способность действовать. В

соответствии с основным онтологическим различием между вещами и личностями он различает два типа причинности: причинность природы и причинность свободы. Цели, личности образуют commercium свободных существ. Взаимодействие субстанций представляет собой центральную проблему новой метафизики после Декарта. Сейчас достаточно перечислить заголовки различных решений этой проблемы взаимодействия субстанций и их отношения к Богу: механицизм, окказионализм, *harmonia praestabilita* (предустановленная гармония). Все

эти решения Кант отвергает. Одно из основоположений кантовой метафизики состоит в том, что «мы любую вещь в мире» знаем только «как причину в причинении [т. е. в ее способности действовать], иными словами — только каузальность действия и, стало быть,— только действие, не саму вещь и ее определения, в силу которых она производит действие» [\[156\]](#) . «Субстанциальное [субстанция] есть вещь в самой себе, и она неизвестна» [\[157\]](#) . Только акциденции, действия вещей друг на друга, заявляют о себе и нам вняты. Личности суть конечные субстанции, и как

интеллигенции они характеризуются спонтанностью. Возникает вопрос: в чем заключается конечность личности и субстанции вообще? Прежде всего в том, что каждая субстанция с самого начала имеет свои границы в другой субстанции, как бы наталкивается на нее как на сущее, которое всегда заранее дано, причем так, что оно показывает себя только в своих действиях. Действия, которые одна субстанция обнаруживает в отношении другой, эта другая должна суметь (вос)принять, коль скоро она вообще должна обладать возможностью знать что-то о сущем, отличном от

нее самой, и, зная, с ним соотноситься, т. е. коль скоро вообще это сущее может вступить в commercium между субстанциями. Для интеллигенции это означает: субстанция должна, поскольку она отлична от другого сущего, иметь возможность как бы быть затронутой, задетой этим сущим. Эта конечная субстанция может быть поэтому не только спонтанностью, но она должна в равной мере исходно определяться как рецептивность, т. е. как возможность восприимчивости (Empfänglichkeit) по отношению к действиям других субстанций. Commercium между конечными

духовными субстанциями возможен только таким образом, что эти субстанции определены онтологически не только через спонтанность — способность самостоятельно действовать, но одновременно и через рецептивность. Действия других субстанций, в той мере, в какой они встречаются с восприимчивостью первой субстанции, Кант называет аффекциями. Таким образом, он может также сказать, что субстанция в смысле интеллигенции это — не только функция, познание, но одновременно и аффекция. Конечные субстанции воспринимают от

другого сущего только то, что это последнее как свое собственное действие обращает к воспринимающему. Всегда доступна и внятна только внешняя, а не внутренняя сторона, если нам вообще позволено, вслед за Кантом, употреблять подобную терминологию, несмотря на то, что она вводит в заблуждение. Конечность интеллигенции заключается в их вынужденной ограниченности рецептивностью. Между ними должен иметь место некий *influxus realis*, взаимное влияние их реальности, т. е. их предикатов, их акциденций. Прямое

взаимодействие субстанций
невозможно.

Каков онтологический
фундамент такого способа
интерпретировать конечность
духовных субстанций? Почему
конечные субстанции не могут
воспринять субстанциальное, т. е.
собственное бытие другой
субстанции? Кант говорит
совершенно определенно в одной из
«Рефлексий»: «Но конечные
существа не могут познать другие
вещи, исходя из самих себя,
поскольку не они зачинатели этих
вещей» [\[158\]](#) . В «Лекциях о
метафизике» это звучит так:

«Никакое существо, кроме самого Творца, не может воспринять субстанцию другой вещи» [\[159\]](#) .

Если мы сопоставим оба эти фундаментальные положения, то получится, что подлинное восприятие сущего в его бытии имеет место только в бытии, зачинающем это сущее. В *произведении* чего-то лежит первичное и прямое отношение к бытию сущего. А это значит, что для сущего быть значит не что иное, как быть произведенным.

Конечным субстанциям отказано в проникновении к подлинному бытию сущего, поскольку конечные

субстанции не сами производят и произвели постигаемое сущее. Бытие сущего следует здесь понимать как его произведенность, коль скоро только тот, кто производит, зачинатель, в состоянии постичь субстанцию, т. е. то, что составляет бытие сущего. Только Творец способен к подлинному познанию бытия, мы, конечные существа, знаем только то, что делаем сами и только в той мере, в какой сами это делаем. Но мы сами — существа, которые не производят непосредственно себя из самих себя, мы сами сотворены (произведены), а поэтому, как говорит Кант, мы только отчасти

творцы [\[160\]](#) . Непознаваемость бытия субстанций, т. е. наличных вещей в их подлинном бытии, имеет основание в том, что они произведены. Бытие конечных вещей, будь то собственно вещи или личности, с самого начала постигается как произведенность в горизонте производства. Конечно, этот извод интерпретации не совпадает безоговорочно с тем, что произвела античная онтология, и все же ему принадлежит и из него происходит.

Мы пытаемся ясно понять, что, в конечном итоге, фундамент кантовой интерпретации моральной личности

лежит также в античной и средневековой онтологии. Чтобы разобраться в этом, необходимо усвоить общее определение личности как конечной субстанции и определить, что означает конечность. Конечность — это необходимая ограниченность рецептивностью, т. е. невозможность самому стать зачинателем и создателем другого сущего. Только то, что зачинает другое сущее, знает его в его собственном бытии. Бытие вещей понято как бытие-произведенным. Такое понимание лежит в основании построений Канта как само собой

разумеющееся, но не находит себе эксплицитного выражения. И интерпретация конечных субстанций и их взаимодействия приводит у Канта к тому же онтологическому горизонту, с которым мы уже встречались в интерпретации оúσία и всех тех определений, что даются сущности сущего. Правда, здесь произведение фигурирует в ином смысле, который находится в зависимости от названной функции.

Раньше мы говорили, что в произведении чего-то заключена особая черта высвобождения, отпуская на волю, в соответствии с которой произведенное

постигается с самого начала как [в таком-то изводе] для себя поставленное, самостоятельное и из себя самого наличествующее. И так оно постигается в самом произведении, не только после своего производства, но уже в самом сознании проекта. В связи с той функцией, которую произведение выполняет в интерпретации возможности понимания бытия сущего — а именно эту функцию мы сейчас обсуждаем,— вызывает вопрос еще один структурный момент произведения, нами однажды уже затронутый. Всякое произведение совершается согласно

некоторому про- и перво-образу. Произведению принадлежит предваряющее воображение себе прообраза. Мы слышали ранее, что понятие εἶδος выросло опять же из горизонта произведения. В предваряющем воображении-себе и набрасывании про-образа уже прямо схватывается, что собственно есть производимое. То, что ближайшим образом мыслится в качестве прообраза и первообраза для производящего воспроизведения образа, прямо схватывается в [их] самообразовании. В εἶδος уже принято наперед то, что составляет бытие сущего. В εἶδος уже принято

наперед и очерчено то, что говорит нам, как будет выглядеть вещь, или, как как мы еще говорим, что она будет собой представлять, когда она перед нами предстанет. Принадлежащее произведению предваряющее принятие про-образа — это подлинное познание того, что есть произведенное. Поэтому сущее в том, что оно есть, внятно только тому, кто производит, только зачинателю. Творец и Создатель в силу того, что он заранее во-ображает себе прообраз, есть подлинно знающий. Как производящий сам себя (нетварный) он есть в то же время сущее в

собственном смысле.

В силу этой взаимосвязи и понятие οὐσία имеет уже в греческой онтологии двойное значение. Οὐσία означает, с одной стороны, само произведенное наличное, соответственно, — бытие в наличии. Но οὐσία означает также заодно то же самое, что и εἶδος, в смысле только мыслимого, воображаемого прообраза, т. е. то, что сущее как произведенное собственно уже есть, его вид, то, что очерчивает; то, как сущее в качестве произведенного уже выглядит, что оно собой представляет.

Бог мыслится как ваятель — тот,

кто придает образ, тот, кто прообразует и перво-образует, тот, кому не требуется ничего данного наперед, кто, следовательно, не определяется через рецептивность, кто, более того, в силу своей спонтанности, т. е. как *actus purus*, сам дает наперед все, что есть, и не только это, но и все возможное. Конечность вещей и личностей коренится в произведенности вещей вообще. *Ens finitum* таково, поскольку оно есть *ens creatum*. Но это означает: *esse, ens*, бытие-сущим подразумевает произведенность. Так что вопрос о конечности личностей, т. е. субъектов, подталкивает нас к

тому, чтобы и их бытие (Existieren, Dasein) познавать как произведенность, и позволяет видеть, что Кант, если речь идет о *фундаментальной онтологической ориентации*, движется по путям античной и средневековой онтологии и что только отсюда становится понятной постановка проблемы в «Критике чистого разума» [\[161\]](#).

Для нашего основополагающего вопроса об определении онтологического устройства субъекта (личности) у Канта из сказанного вытекает нечто весьма существенное. Субъект как личность есть некое выделенное *subjectum*, поскольку ему

присуще знание о своих предикатах, т. е. о себе самом. Субъективность субъекта тогда равносильна самосознанию. Самосознание представляет собой действительность, бытие этого сущего. Отсюда проистекает то обстоятельство, что немецкий идеализм (Фихте, Шеллинг, Гегель), доведя до крайности мысль Канта и Декарта, увидел в самосознании подлинную действительность субъекта. Из этой точки, из декартова начала, развивалась вся проблематика философии. Гегель говорит: «Важнейшая для природы духа точка — это не только

отношение того, что он есть *в себе*, к тому, что он есть *действительно*, но [еще и отношение к этому действительному бытию] того, в качестве чего он себя *знает*; это знание себя, поскольку оно по сути — сознание, есть основное определение его действительности» [\[162\]](#) . Поэтому неудивительно, что немецкий идеализм силится с помощью этой своеобразной диалектики самосознания как бы проникнуть по ту сторону принадлежащего субъекту способа быть и по ту сторону духа. Но в этом истолковании субъекта из самосознания, которое

прообразовано у Декарта и впервые отчетливо продумано у Канта, скрывается первичное определение субъекта в смысле $\acute{\upsilon}\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, подлежащего, или, иначе говоря, это определение диалектически снято в понятии самосознания, самопостижения. Уже у Канта это определение больше не представляло собой онтологической проблемы, но относилось к само собой разумеющемуся. У Гегеля происходит его снятие в интерпретации субъекта как самосознания, т. е. как самопонимания, как понятия. Для него сущность субстанции заключается в том, чтобы быть

понятием самой себя. Благодаря
такому разворачиванию
интерпретации субъективности из
самосознания возможность
фундаментальной онтологической
интерпретации того сущего, которое
есть мы сами, была еще в большей
степени, чем прежде, оттеснена на
задний план. Пусть это определение
нашего вот-бытия, состоящее в том,
что мы сами определенным образом
наличны, что мы сами себя не
произвели и не производим, и
недостаточно, все же в этом моменте
понятия субъекта, постигнутого в
своей полноте как $\acute{\upsilon}\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ и как
самосознание, заключена одна

проблема основополагающего свойства. Возможно, вопрос о субъекте поставлен в такой форме неверно, но, тем не менее, нужно признать, что бытие субъекта состоит не только в знании себя, независимо от того, что бытийный способ знания-себя остается неопределенным, но бытие Dasein одновременно определяется еще и тем, что Dasein в некотором смысле — это выражение надо употреблять с осторожностью — налично, и именно так, что оно не приводит себя к существованию само, своей собственной властью. Хотя Кант проник в онтологическую структуру

личности дальше, чем другие до него, он все же не сумел, как мы это теперь, изучив проблему с разных сторон, можем видеть, подойти к тому, чтобы явно поставить вопрос о способе бытия личности. И не только потому, что способ бытия цельного сущего — единства *personalitas* *psychologica*, *transcendentalis* и *moralis*, в качестве которого человек фактически существует, остается неопределенным. Дело в том, что не состоялся как таковой вопрос о бытии *Dasein*. Оно остается при безразличной характеристике субъекта как наличного.

Определение субъекта как самосознания ничего не высказывает о способе бытия Я. Также и диалектика самосознания в наиболее крайних формах, как она выстроена в различных формах у Фихте, Шеллинга и Гегеля, не способна решить проблему экзистенции Dasein, поскольку последняя вообще не поставлена. Если мы примем во внимание, какую энергию мышления и интерпретации Кант затрачивает именно на прояснение субъективности, и [вспомним,] что ему, несмотря на это, не удастся проникнуть к специфическому бытийному устройению Dasein — хотя

поначалу это только наше утверждение,— то это послужит нам указанием, что, по всей видимости, интерпретация того сущего, которое есть мы сами, менее всего самоочевидна и более всего подвержена опасности подмены горизонта рассмотрения. Поэтому здесь требуется целенаправленное размышление о пути, на котором Dasein можно привести к онтологически адекватному определению.

Для нас встает вопрос: какие позитивные задачи вырастают из такого положения дел в постановке проблемы [бытия Dasein], что

субъект первично определен через субъективность, т. е. знание самого себя, так что вопрос об устройении бытия по сути не может состояться?

§ 15. Основополагающая проблема многообразия способов бытия и единства понятия бытия вообще

После Декарта именно различие между *res cogitans* и *res extensa* подчеркивается специально и превращается в путеводную нить философской проблематики. Тем не менее, для сущего, которое так обозначено, не удастся, собственно,

установить разные способы его бытия в их разности и еще в меньшей степени удастся эту разность бытия как *многообразие способов-быть подчинить изначальной идее бытия вообще*. Сделать это не удалось; строго говоря, подобной попытки не было даже предпринято. Более того, *res cogitans* и *res extensa* постигались единообразно, а в качестве путеводной нити при этом пользовались *усредненным понятием бытия в смысле бытия-произведенным*. Но мы знаем, что эта интерпретация бытия вырастает там, где в центре внимания — *наличное*, т.е. *сущее, отличное от Dasein*.

Поэтому еще более настоящим становится следующий вопрос: как мы должны определять бытие того сущего, которое есть мы сами, и как мы должны положить границу между ним и всяким несоразмерным Dasein сущим, понимая, тем не менее, и то, и другое из единства некоего более изначального понятия бытия. Мы обозначаем терминологически бытие Dasein как экзистенцию. *Что означает экзистенция? Каковы существенные моменты экзистирования?*

а) Предварительный взгляд на экзистенциальное устройство Dasein. Полагание субъект-

*объектных отношений (res cogitans
— res extensa) как крушение
попытки схватить
экзистенциальное устройство
понимающего бытия при сущем*

В попытке прояснить экзистенцию Dasein, мы должны решить двойную задачу: не только [задачу показать], что мы, как сущее особого вида, онтически отличаемся от другого сущего, но одновременно и задачу вывести на свет бытие *того* сущего, бытию (экзистенции) которого принадлежит понимание и к интерпретации которого сводится вообще вся онтологическая проблематика. Разумеется, мы не

можем надеяться добраться до сути
экзистенции и полностью
разобраться в ней при помощи
одного-единственного положения.
Сейчас нам следует только наметить
направление постановки проблемы и
бросить *предварительный взгляд на*
экзистенциальное устройство Dasein.
Мы проделаем это с намерением
яснее показать, в какой мере
возможность онтологии вообще
зависит от того, как и насколько
раскрыто бытийное устройство
Dasein. Мы повторяем в этой связи
заново: в подчеркивании [особой
роли] субъекта, которое живо в
философии со времен Декарта,

поистине заключен некий подлинный посыл философского вопроса, который только заостряет то, что уже искала античность; однако, с другой стороны, точно так же необходимо не просто исходить из субъекта, но и спрашивать, не должно ли (и если да, то как должно) бытие субъекта определяться в качестве исходной точки философской проблематики, причем так, чтобы ориентация на субъект *не была односторонне субъективистской*. Возможно, философия должна исходить из «субъекта» и в своих последних вопросах возвращаться к «субъекту»,

и все же ей не позволено ставить свои вопросы односторонне субъективистски.

Описание кантова анализа личности и его критический разбор должны были как раз сделать внятным, что добраться до бытийного устройства субъекта или даже только правильно спросить о нем — совсем не простое дело. В онтическом смысле мы ближе всего к тому существу, каковое есть мы сами и каковое мы называем *Dasein*; ведь мы — само это сущее. Тем не менее, для нас это онтически ближайшее сущее онтологически как раз самое далекое. Декарт озаглавил вторую

метафизическую медитацию «De natura mentis humanae: quod ipsa sit *notior* quam corpus », «О сущности (Wesen) человеческого духа: что он более знаком нам, чем плоть и тело». Вопреки или именно вследствие этой преимущественной известности субъекта, и Декарт, и философы после него *проглядели и пропустили способ бытия субъекта*, причем так, что никакая диалектика духа не смогла это упущение отменить. Казалось бы, именно благодаря такому резкому разведению *res cogitans* и *res extensa*, нам должно быть обеспечено на этом пути постижение своеобразия субъекта.

Тем не менее, мы знаем из наших размышлений по ходу обсуждения первого тезиса, что деятельные отношения Dasein имеют *интенциональный характер*, что в силу интенциональности субъект уже находится в отношении с тем, что не есть он сам.

Применительно к толкованию понятия субъекта у Канта это означает, что Я есть некое *subjectum*, некий субъект, знающий о своих предикатах, которые суть представления, *cogitationes* в самом широком смысле и которые как таковые интенционально направлены на нечто. В этом заключено еще и

следующее: в знающем обладании
своими предикатами (как
интенциональными отношениями) Я
также уже соотносится с сущим, на
которое [интенциональные]
отношения направлены. Поскольку
это сущее, на которое направлены
отношения, всегда так или иначе
обозначают как объект, можно
сказать формально: субъекту
принадлежит некоторый объект, одно
нельзя мыслить без другого.

Кажется, что в этом
определении уже преодолено
односторонне субъективистское
толкование понятия субъекта. Наторп
говорит: «Имеется в целом три

момента, которые в выражении 'сознание' [т. е. *res cogitans*] схватываются в тесном единстве, но в абстракции все же разводятся: 1) нечто, что кем-то создается; 2) тот, кто создает (кем создается) это нечто; 3) отношение между обоими, состоящее в том, что что-то кем-то создается. Я называю, исключительно ради краткости, первое [сознаваемое] *содержанием*, второе *Я*, третье *сознаванием*» [\[163\]](#) .

Кажется, что под этим последним заголовком — «сознавание» — Наторп подразумевает то же, что феноменология обозначает как интенциональность. Формально

одно другому соответствует. Но более подробное рассмотрение должно было бы показать, что сознавание для Наторпа, как он говорит, есть «нередуцируемое последнее» [\[164\]](#) , и что оно более не может претерпевать решительно никаких модификаций. Согласно Наторпу, не существует различных модификаций сознавания чего-то, но всякое различие в сознании есть различие в сознаваемом, в содержании. Res cogitans, согласно своему понятию, есть Я, которое благодаря сознаванию соотносится с неким сознаваемым содержанием. Такому Я принадлежит отношение к объекту, и

наоборот, объекту присуще отношение к субъекту. Это отношение, реляция, есть корреляция.

Пожалуй, еще более формально схватывает субъект-объектное отношение Риккерт. Он говорит: «Понятия субъекта и объекта требуют друг друга, как это происходит и с другими понятиями, например,— формы и содержания, или тождества и различия» [\[165\]](#) . Но тут нужно спросить: Почему понятия субъекта и объекта «требуют» друг друга? Очевидно только потому, что так того требует то, что здесь подразумевается. Но требуется ли

объекту субъект? Очевидно. Ведь нечто пред-стоящее всегда стоит пред некоторым воспринимающим. Пусть так. Но только всякое ли сущее обязательно объект? Должны ли природные явления быть объектом, чтобы стать тем, что они есть? Очевидно, нет. Сущее с самого начала берется как объект. И тогда отсюда можно дедуцировать, что ему принадлежит некий субъект. Ведь характеризуя сущее как объект, я уже молчаливо полагаю наряду с ним некий субъект. Однако в результате этой характеристики сущего как объекта, пред-мета я утрачиваю в качестве проблемы сущее само по

себе, в его собственном, ему
присущем бытии и удерживаю сущее
как *пред-стоящее, пред-мет*. В этой,
как предполагается, чисто
кантианской интерпретации бытие
означает то же, что предметность.

Так что становится ясно: если
субъекту противостоит (предстоит)
некий объект, то вопрос вовсе еще не
проникает в то измерение, где речь
должна идти о специфическом
способе бытия сущего,
превратившегося в объект, в его
отношении к способу бытия
субъекта. И наоборот, субъекту,
взятому в качестве
воспринимающего, принадлежит

воспринятое. Но *должен* ли субъект с необходимостью воспринимать? Зависит ли возможность бытия субъекта от того, что нечто дано в качестве объекта его восприятию? Ниоим образом. Во всяком случае, вопрос об этом не может считаться окончательно решенным. На первый взгляд кажется, что, начав с отношения между субъектом и объектом, мы находим более соразмерную содержанию отправную точку для нашего вопроса и приобретаем понимание проблемы, в большей мере свободное от предпосылок, чем в том случае, когда за отправную точку односторонне

берется субъект. Но если посмотреть получше, начало, связанное с субъект-объектным отношением, преграждает доступ к подлинной онтологической постановке вопроса, как относительно способа бытия субъекта, так и относительно способа бытия того сущего, которое, возможно, становится объектом, но не обязательно должно им стать.

Впрочем, даже если согласиться на такой выбор в качестве начала субъект-объектного отношения, а не просто изолированного субъекта, остается еще вопрос, почему субъект «требуется» объекта и наоборот. Ведь нечто наличное не становится само

по себе объектом; оно становится объектом в объективации *посредством* некоторого субъекта. Сущее есть и без субъекта, но предметы имеются только для субъекта. Так что существование (Existenz) субъект-объектного отношения зависит от существования субъекта. Но верно ли, что вместе с экзистенцией Dasein уже с необходимостью положено такое отношение? Ведь субъект может отказаться от отношения с объектом. Или не может? Если нет, все равно, то обстоятельство, что имеет место отношение субъекта к объекту, зависит не от объекта. Соотнесение-

себя-с... принадлежит бытийному устройению самого субъекта. В понятии субъекта заключено это соотнесение-себя-с... Субъект сам по себе есть само-соотносящийся. Но тогда необходимо ставить вопрос о бытии субъекта так, чтобы в понятии субъекта уже мыслилось это сущностное определение само-отнесенности-к, т. е. интенциональность, т. е. чтобы отношение к объекту не было чем-то таким, что по случаю, в силу случайно оказавшегося в наличии объекта, привязывается к субъекту. Экзистенции Dasein принадлежит интенциональность. Вместе с

экзистенцией Dasein для него всякий раз как-то выявляется сущее и взаимосвязь с сущим, хотя сущее при этом, собственно, не опредмечивается. Экзистирование означает тогда в числе прочего: соотносящееся [с сущим] бытие при сущем. Сущности Dasein принадлежит такой способ экзистировать, что оно всегда есть уже при другом сущем.

б) Выявление самости в понимающей бытие самонаправленности на сущее. Фактичное повседневное самопонимание Dasein как отражение, исходящее от вещей,

которыми Dasein озабочено

Но что мы можем извлечь из всего этого для разъяснения экзистенции Dasein? Ведь мы и раньше уже находились в этом же месте, когда, обсуждая первый тезис, особо выделяли в феномене восприятия интенциональность. Тогда мы характеризовали интенциональность как определенную посредством *intentio* и *intentum* и одновременно тем обстоятельством, что каждому интенциональному отношению принадлежит понимание того сущего, с которым это отношение соотносится. Но тогда мы оставили

открытым вопрос о том, *как* понимание бытия «принадлежит» интенциональному отношению. В этот вопрос мы во время нашего первого знакомства с интенциональностью более не вдавались, мы только сказали, что интенциональность загадочна.

Но теперь в связи с проблемой интерпретации бытия субъекта напрашивается такой вопрос: каким образом *Я* определяется посредством интенциональности каждого такого отношения? Раньше, определяя интенциональность, мы оставляли *Я* в стороне. Если интенциональность означает *самонаправленность-на*, то,

очевидно, именно Я направляет себя на... Но как тогда обстоят дела с этим Я? Представляет ли оно из себя некую точку, или центр, или, как еще говорят в феноменологии, *полюс*, излучающий акты Я? Здесь заново встает решающий вопрос: *Какой способ бытия «имеет» этот Я-полюс?* Можем ли мы из формального понятия интенциональности как самонаправленности на что-то вывести некое Я в качестве носителя подобных актов? Или мы не должны спрашивать феноменологически, каким образом самому Dasein дано его Я, его самость, т. е. *каким*

образом *Dasein*, экзистируя, есть оно само, себе свое, т. е. свойственное, собственное в строгом смысле слова? «Сам», самость *Dasein* некоторым образом есть уже вот-здесь во всех интенциональных отношениях. Интенциональности принадлежит не только самонаправленность-на, не только понимание бытия сущего, на которое *Dasein* себя направляет, но и сопутствующая выявленность [меня] самого, вступающего в указанное отношение. Интенциональная самонаправленность-на — это не просто исходящий из некоего Я-центра луч акта, который, якобы,

только задним числом должен быть соотнесен с Я таким образом, что это Я в некотором втором акте обращается к первому (к первой самонаправленности-на), но скорее интенциональности принадлежит со-разомкнутость самости [\[166\]](#) . Однако остается вопрос: *каким образом дана самость?* Этот способ состоит не в том, как можно было бы, опираясь на Канта, подумать, что «Я мыслю» сопровождает все мои представления и сопутствует всякому направленному на наличное сущее акту, т.е. [представляет собой] рефлектирующий акт, направленный на первый акт. Формально говоря, на

определение Я как сознания чего-то, сознающего при этом само себя, не происходит никаких посягательств, и характеристика *res cogitans* как *cogito me cogitare*, как самосознания, остается в силе. Но эти формальные определения, строительные леса для диалектики сознания в идеализме все же далеко отстоят от интерпретации феноменальной сути дела, относящейся к *Dasein*, т. е. от того, как это сущее само показывает себя в своей фактической экзистенции, если только его не насилуют с помощью усвоенных заранее понятий Я и субъекта.

Сначала мы должны ясно

увидеть только одно: экзистирруя, Dasein — вот-здесь для самого себя, даже когда Я не направлено явно на себя в смысле настоящего к себе обращения или воз-вращения, которое в феноменологии называют внутренним восприятием в отличие от внешнего. Самость (я-сам) всегда есть вот-здесь для Dasein, для него самого — без рефлексии и без внутреннего восприятия, до всякой рефлексии. Рефлексия в смысле об- и воз-вращения есть только модус схватывания себя, но никак не первичное само-размыкание. Способ, которым самость выявлена для самой себя в фактичном вот-

бытии, тем не менее, может быть вполне точно назван рефлексией, только это выражение нельзя понимать так, как мы его обычно понимаем — Я, склонившись к самому себе, изогнувшись назад, на себя уставилось — но [в нем нужно видеть указание на] некую взаимосвязь вещей, на которую намекает оптическое значение слова «рефлексия».

Рефлектировать означает здесь: преломляться, отражаться от чего-то, т. е. показывать себя в отблеске, отраженном от чего-то по направлению к нам. У Гегеля, который так неслыханно много смог

увидеть в философии, поскольку обладал необычайной властью над языком и умел выманить потаенное из его логова, у Гегеля слышен отзвук этого оптического значения термина «рефлексия», хотя и в ином контексте и в связи с иными намерениями. Мы говорим: Dasein не нуждается в обращении к самому себе, как если бы оно поначалу, прячась за своей собственной спиной, застыло перед вещами, к ним оборотившись. Наоборот, только в вещах и ни в чем ином, причем в таких вещах, которые его повседневно окружают, Dasein находит само себя. Оно *находит себя* искони и постоянно в вещах,

поскольку в попечении о вещах, обремененное вещами, оно неким образом в вещах покоится. Каждый есть то, о чем он хлопочет и о чем печется. День за днем мы понимаем нашу экзистенцию, исходя из того, о чем мы хлопочем и о чем печемся. Мы понимаем ее так, поскольку Dasein ближайшим образом находит себя в вещах. Оно не нуждается в каком-то специальном наблюдении или шпионстве за Я, чтобы обладать самостью, но в непосредственной страстной отданности Dasein миру собственная самость Dasein отсвечивает, отражаясь от вещей. Это [положение] вовсе не мистика, оно

не предполагает одушевления вещей,
но всего лишь указывает на
некоторое элементарное
феноменологическое обстоятельство
вот-бытия, обстоятельство, которое
нужно видеть до всяких хитроумных
разглагольствований о субъект-
объектных отношениях и перед
лицом которого необходимо обладать
свободой соразмерять с ним понятия,
а не наоборот — отгораживаться от
феномена при помощи некоторого
сооружения из понятий. Это во всех
смыслах замечательное положение
дел: ближайшим образом и в
повседневности чаще всего мы
встречаемся с самими собой,

отталкиваясь от вещей, и таким образом становимся разомкнутыми для самих себя в нашей самости. Здравый смысл, конечно, взбунтуется против такого положения дел. Он, столь же незрячий, сколь и проворный, скажет: Это попросту неверно и не может быть верно, что можно недвусмысленно доказать. Возьмем один совершенно безыскусный пример: мастерской в своей мастерской, поглощенный инструментами, материалами, работой, которую надо сделать, короче — тем, чем он занят и о чем печется. Все-таки и здесь очевидно, что сапожник — не то же самое, что

сапог, он — не молоток, не кожа, не нитки, не шило, не гвоздь. Как должен он отыскать себя в этих вещах или среди этих вещей, как должен он понимать *себя*, исходя из них? Разумеется, сапожник не то же самое, что сапог, и все же он понимает себя исходя из своих вещей, *себя*, свою самость. Возникает вопрос: как мы должны феноменологически схватывать эту самость, которая понимается так естественно и буднично (alltäglich).

Как выглядит это самопонимание, в котором вращается фактическое Dasein? Когда мы говорим, что фактическое Dasein

понимает себя, свою самость, исходя из вещей повседневного попечения, мы не должны при этом класть в основу какое-то выдуманное понятие души, личности или Я, но должны видеть, каково то понимание себя, в котором движется фактическое Dasein в своей повседневности. Поначалу мы должны фиксировать, в каком смысле здесь вообще понимается и проживается в опыте самость. Ближайшим образом и по преимуществу мы понимаем себя так, как это выпадает нам на долю каждый день; мы не ломаем себе голову над нашей душевной жизнью и не расчленяем ее. Мы понимаем

себя повседневно или, как это можно фиксировать терминологически,— *не подлинно* в строгом смысле слова, не постоянно из самых собственных и крайних возможностей нашей собственной экзистенции, но *неподлинно*: мы [понимаем] хотя и нас самих, но не так, как мы для себя собственно свои, а в нашей потерянности среди вещей и людей. Неподлинно означает: не так, как мы в основе своей *можем* быть для себя собственно своими. Потерянность, однако, не имеет здесь негативного, пренебрежительного значения, но подразумевает нечто позитивное, присущее самому Dasein.

Усредненное самопонимание Dasein принимает самость как нечто неподлинное. Это не-под-линное самопонимание Dasein никоим образом не означает не-настоящее (подложное) самопонимание. Напротив, это повседневное само-обладание внутри фактического экзистирующего страстного растворения в вещах вполне может быть настоящим, в то время как разного рода экстравагантное копание в душе может оказаться в высшей степени ненастоящим и даже возбужденно-патологическим. Неподлинное самопонимание Dasein из вещей — не подложное и не

кажущееся, как если бы здесь понималась не самость, а нечто иное (самость же при этом — только мнимым образом). Неподлинное самопонимание Dasein открывает в опыте подлинное Dasein как таковое в его своеобразной «действительности», если нам позволено так сказать, открывает некоторым настоящим образом. По-настоящему действительное, хотя и неподлинное, понимание самости происходит так, что эта самость, сжившись с которой мы обыденно экзистлируем, «рефлектирует» [отсвечивает по направлению к себе, отражаясь] от того, чему отдается.

в) Более радикальная интерпретация интенциональности в связи с разъяснением повседневного самопонимания. Бытие-в-мире как фундамент интенциональности

Но нельзя обойти следующий вопрос: Как нам сделать философски постижимым этот загадочный отсвет самости, отраженный от вещей? Пока достоверно только одно: наша интерпретация может рассчитывать на успех, если мы будем прочно удерживать феномен и не погубим его преждевременными объяснениями в тот самый момент, когда он впервые является, как если

бы мы не смогли справиться с действительным феноменом и бросились искать выход [в другом месте].

Самость, отсвечивающая от вещей, не находится «в» вещах так, как будто она имеется в наличии среди вещей — как одна из них, или при вещах — как придаток, или на вещах — как налет. Если самость должна выступить нам навстречу от вещей, то Dasein должно некоторым образом быть при вещах. Способ бытия Dasein, его экзистенция должны позволить уловить отсвет неподлинной самости, исходящий, как мы утверждаем, от вещей, и

понять, как он возможен. Dasein должно быть *при* вещах. Мы слышали уже, кроме того, что деятельные отношения Dasein, в которых оно экзистирует, интенционально направлены на... Интенциональная направленность выражает бытие *притом*, с чем мы имеем дело, пребывание-при, следование-за тем, что дано. Все это, несомненно, но так понятая интенциональность все же не дает возможности уловить, в какой мере мы обретаем себя в вещах. Конечно, Dasein не «транспонирует» себя на место вещей и не пересаживает себя в их сообщество в качестве некоего

сущего *того же сорта*, что и они сами, дабы задним числом констатировать свое наличие в кругу вещей (и себя как наличное). Разумеется, нет. Но только благодаря *предварительной* «транспозиции» мы можем все же возвратиться от вещей к нам самим. Вопрос лишь в том, как нужно понимать эту «транспозицию» и как она становится возможной в силу онтологического устройства Dasein.

Несомненно одно, ссылка на интенциональность деятельных отношений к вещам не делает тот феномен, который нас занимает, более понятным, или, говоря

осторожнее, единственная принятая до сих пор в феноменологии характеристика интенциональности оказывается недостаточной и поверхностной. С другой стороны, Dasein не «транспонирует» себя по направлению к вещам так, как если бы оно из некоей мнимо субъективной сферы выпрыгивало в круг объектов. Но, вероятно, здесь налицо «транспозиция» особого рода, причем так, что ее своеобразие предстает перед нами именно тогда, когда мы не позволяем обсуждаемому феномену неподлинного самопонимания ускользнуть из феноменологического

поля зрения. Как обстоят дела с этой «транспозицией», которую мы отстаиваем?

Перед нами двойная задача: во-первых, *радикальнее* понять саму *интенциональность* и вслед за тем прояснить, какое все это имеет отношение к названной «транспозиции» Dasein в направлении вещей. Иными словами: как мы должны понимать то, что в философии принято называть *трансцендентностью*? Обычно в философии учат, что трансцендентное это — вещи, предметы. Но исходно трансцендентное, т. е. то, что

трансцендирует, — это не вещи в противоположность Dasein, но само Dasein трансцендентно в строгом смысле слова. *Трансценденция* — это фундаментальное определение онтологической структуры Dasein. Она принадлежит экзистенциальности экзистенции. Трансценденция представляет собой экзистенциальное понятие. Позже окажется, что интенциональность основывается в трансценденции Dasein и только на этом основании и возможна, и что, наоборот, невозможно объяснять трансценденцию из интенциональности. Необходимость

пролить свет на экзистенциальное
устроение Dasein приводит поначалу
к двуединой задаче: *радикальнее*
интерпретировать *феномены*
интенциональности *и*
трансценденции. Решая эту задачу —
задачу сделать зримым
фундаментальное определение
экзистенции Dasein вообще
посредством более исходного
схватывания интенциональности и
трансценденции — мы в то же время
наталкиваемся на центральную
проблему, которая так и осталась
неизвестной всей предшествующей
философии и втянула ее в
неразрешимые апории. Мы не

можем, конечно, надеяться решить эту центральную проблему одним наскоком, даже сделать ее достаточно прозрачной как проблему.

α) Утварь, взаимосвязь утвари и мир, бытие-в-мире и внутри-мирность

Приступая к делу, мы должны, по крайней мере, ясно понимать, что онтологическое различие между *res cogitans* и *res extensa*, между, говоря формально, Я и не-Я, ни в коем случае нельзя ухватить непосредственно и просто, скажем, в той форме, в какой начинал исследовать эту проблему Фихте,

говоря: «Господа, мыслите стену, а теперь мыслите того, кто мыслит стену». Уже в требовании мыслить стену заключено конструктивное насилие над обстоятельствами дела, некое нефеноменологическое начинание. Ведь соотносясь с вещами естественным образом, мы никогда не мыслим *одну* вещь, и когда мы, собственно, схватываем вещь саму по себе, мы выхватываем ее из некоей взаимосвязи, которой она принадлежит согласно своему вещному содержанию: стена, комната, окружение. Требование «мыслите стену» как начало восхождения к тому, кто стену

мыслит, если мы поймем это требование как отправную точку философской интерпретации субъекта, означает: сделайте себя слепыми по отношению к тому, что уже заранее дано до всякого членораздельно мыслящего схватывания и во всяком таком схватывании. Но что дано заранее? Как кажет себя сущее, при котором мы ближайшим образом и по преимуществу задерживаемся? Сидя здесь, в этой аудитории, мы не мыслим стену, это означало бы, что нам скучно. Несмотря на это, стена уже здесь, напротив, до того, как мы мыслим ее в качестве объекта. И еще

многое другое имеется вокруг нас до всякого мыслящего определения. Многое другое, но как? Не как спутанное нагромождение вещей, но как окружение, заключающее в себе замкнутую и понятную взаимосвязь. Что это означает? Означает ли это: здесь — вещь с такими-то свойствами, там — с такими-то, одно рядом с другим, одно над другим, одно сквозь другое, так что мы как бы ощупываем вещи одну за другой, постепенно собирая все вместе, и устанавливаем, в конце концов, взаимосвязь [целого]? Это было бы надуманной конструкцией. Как раз наоборот: первична именно

взаимосвязь вещей, пусть даже она явно и не сознается собственно как взаимосвязь.

Чтобы это увидеть, мы должны отчетливее понять, что означает *вещь* в этой связи и какой бытийный характер имеют ближайшим образом сущие вещи. *Ближайшие вещи*, которые нас окружают, мы называем утварью. В этом уже заключено некое многообразие *принадлежностей* утвари: это — принадлежности ремесла, измерительные принадлежности, письменные принадлежности, вообще — вещи, с которыми мы имеем дело. Исходно нам дано *целое*

утвари в его единстве, которое постоянно варьируется в своем объеме, то расширяется, то сужается и чаще всего только частично находится у нас перед глазами. Взаимосвязь *утвари*, вбирающая вещи, скажем, как они окружают нас здесь, находится у нас перед глазами, но не так, как для исследующего [вещи] наблюдателя, как если бы мы сидели здесь, чтобы описывать вещи, даже не так, как это происходит в останавливающемся на вещах разглядывании. В обоих этих случаях (и в разных других) взаимосвязь *утвари* *может* нам повстречаться, но это не происходит с необходимостью.

Взгляд, которому предстает
взаимосвязь утвари ближайшим
образом в ее совершенной
невыразительности и
непродуманности,— это взгляд,
смотрящий так, как смотрит
практическая *осмотрительность*,
практически ориентируясь в
повседневности. Непродуманность
означает: отсутствие тематического
схватывания вещей для
продумывания; мы просто
осмотрительно ориентируемся среди
них. Когда мы входим в дверь и
оказываемся здесь, мы не
воспринимаем скамьи как таковые,
точно так же мы не воспринимаем

дверную ручку. Тем не менее они — вот здесь, некоторым особым образом, так что мы осмотнительно проходим подле, осмотнительно избегаем столкновения с ними и тому подобное. Лестница, проходы, окно, стул, скамья, доска, как и многое другое, не даны тематически. Мы говорим, что нас окружает взаимосвязь утвари. Каждая отдельная принадлежность утвари есть по своей сути *принадлежность для*: измерения, письма, езды, полета. Каждая принадлежность утвари имеет имманентную связь с тем, *для чего* она есть то, что она есть. Она всегда есть нечто *для того*,

чтобы... указывающее на некоторое «для-чего». Специфическая структура утвари конституируется посредством *взаимосвязи* [имеющей характер] «для того, чтобы». Каждая определенная принадлежность утвари находится в определенной связи с другой определенной принадлежностью. И эту связь мы можем уловить еще отчетливее. С тем сущим, которое мы называли утварью, *дела обстоят* определенным образом. Взаимосвязь «для того, чтобы» есть целое взаимоотношений обстоятельств дела. Эти обстоятельства дела (а дело всякий раз обстоит так-то и так-

то с единичным сущим внутри целокупности обстоятельств дела) — вовсе не свойства, пристегнутые к вещи, и не отношения, в которые она вступает только в силу наличия некоторой другой вещи. Напротив, обстоятельства дела — то, как обстоят дела со стулом, доской, окном,— суть именно то, что делает вещь тем, что она есть. Взаимосвязь обстоятельств дела не есть совокупность отношений, которая возникает как продукт сосуществования многих вещей. Взаимосвязь обстоятельств дела, более узкая или более широкая,— дверь, жилище, округа, деревня,

город — есть то первое, внутри чего определенное сущее есть как это-вот так-то и так-то сущее, есть так, как оно есть, и соответствующим образом себя кажет. Когда мы действительно мыслим стену, то с самого начала уже угадывается, даже если и не схватывается тематически, комната, аудитория, дом. Некие определенные обстоятельства дела поняты *заранее*. При этом никогда нельзя решить, поскольку это всегда устанавливается свободно в определенных границах и варьируется, что именно внутри всегдашней ближайшей окрестной взаимосвязи утвари мы явно и в

первую очередь подмечаем или же воспринимаем и наблюдаем. Экзистирюя в некотором окружении (окрестности), мы задерживаемся при такой-вот понятной целокупности обстоятельств дела. Мы продвигаемся сквозь нее. Фактично экзистирюя, мы всегда уже находимся в *окружающем мире* (Umwelt). Сущее, которое есть мы сами не налично *наряду* с другими, скажем, в этой аудитории — наряду со скамьями, столами, доской — с той только разницей, что то сущее, которое есть мы сами, знает о своей связи с другими вещами — с окном и скамьей. [Разница не только в том,]

что вещи — стул и скамья — суть друг подле друга, а Dasein, напротив, образует со стеной такое особое «подле», о котором оно знает. Этой разницы между знанием и незнанием недостаточно для того, чтобы недвусмысленно фиксировать онтологически сущностное различие между способом, каковым наличные вещи совместно имеются в наличии, и способом, каковым Dasein соотносится с наличными вещами. Dasein не имеется в наличии как вещь среди вещей с той только разницей, что оно их воспринимает, но Dasein существует как *бытие-в-мире*. И это фундаментальное

определение его экзистенции представляет собой предпосылку того, что оно вообще может что-то воспринимать. Мы пишем «бытие-в-мире» через дефис, чтобы указать, что это — некая единая структура.

Но что такое окружающий мир и *мир*? Окружающий мир для каждого некоторым образом свой, и, тем не менее, мы вращаемся в общем мире. Но о понятии мира с помощью этой констатации сказано немного. Разъяснение понятия мира — одна из центральных задач философии. Понятие мира, соответственно,— обозначенный так феномен — это то,

что в феноменологии до сих пор вообще не признано. Вы можете подумать, что это слишком смелое и самонадеянное утверждение. Вы возразите мне: как же мир мог до сих пор оставаться в феноменологии незамеченным? Разве уже начальный период античной философии не определялся тем, что был поставлен вопрос о природе? А что касается настоящего, разве не пытаются сегодня интенсивнее, чем когда бы то ни было, вновь фиксировать эту проблему? Разве в предшествующих рассуждениях мы не придавали существенного значения тому, чтобы показать, что традиционная

онтология выросла из изначальной и односторонней ориентации на имеющееся в наличии, на природу? Как же можно утверждать, что до сих пор в феноменологии феномен мира упускали из виду?

Тем не менее, мир — это не природа и, вообще,— не наличное, так же, как не есть нечто наличное и целокупность окружающих нас вещей, взаимосвязь утвари, т. е. окружающий мир. Природа (возьмем ее даже как целостный космос, как то, что в расхожей речи обозначают как вселенную), все это сущее целиком — животные, растения, а также люди — с точки зрения

философии не есть мир. То, что мы называем вселенной, как и любая незначительная или значительная вещь, не есть мир. Совокупность сущего — это, скорее, нечто внутримирное или, говоря осторожнее, может таковым быть. А мир? Разве это не сумма внутримирного? Ниоим образом. То обстоятельство, что мы окрестные ближайшие вещи называем внутримирным [сущим] и так их понимаем, уже предполагает, что мы понимаем мир. Мир не есть нечто, полученное задним числом, нечто такое, что мы вычисляем как результат, суммируя сущее. Мир не

есть нечто последующее, но всегда в строгом смысле слова предыдущее. Предыдущее есть то, что уже наперед, до всякого схватывания того или иного сущего в каждом экзистирующем вот-бытии выявлено и понято, предыдущее это — то, что как наперед всегда уже выявленное нам пред-стоит. Мир как заранее уже выявленное есть, правда, нечто такое, чем мы, собственно, не занимаемся, что мы не схватываем, что, напротив, настолько самоочевидно, что мы об этом полностью забываем. Мир есть то самое, что уже наперед выявлено, то, откуда мы возвращаемся к сущему, с которым имеем дело, при

котором пребываем. Мы можем натолкнуться на внутримирное сущее только потому, что, экзистирруя, мы всякий раз уже — в мире. Мы всегда уже понимаем мир, когда находимся внутри некоторой взаимосвязи обстоятельств дела. Мы понимаем нечто такое, как «для того, чтобы», взаимосвязь «для того, чтобы», которую мы обозначаем как взаимосвязь *значимости*. Мы должны, даже без того, чтобы углубляться в трудный феномен мира во всей его многосторонности, научиться строго отличать феноменологическое понятие мира от расхожего дофилософского

понятия, согласно которому мир обозначает само сущее, природу, вещи или совокупность сущего. То, что подразумевает это дофилософское понятие мира, философски должно быть названо внутримирным сущим, которое, в свою очередь, предполагает мир в строгом феноменологическом смысле. Этот смысл нам еще предстоит определить. Экзистенции Dasein принадлежит бытие-в-мире. У стула нет такого способа быть — [у него нет] бытия-в-мире, но он имеет место среди внутримирного наличного сущего. Стул не *имеет* мира, из которого он мог бы себя

понимать и в котором он мог бы экзистировать как то сущее, что он есть. Стул просто имеется в наличии. Тогда вновь встает вопрос: что же такое этот загадочный мир и, прежде всего, *как он есть?* Если мир не совпадает ни с природой, ни с совокупностью сущего, если он не есть их результат, то как он тогда *есть?* Не есть ли это голая фикция или гипотеза? Как нам следует определять сам присущий миру способ быть?

Мы попытаемся сейчас так определить Dasein в его онтологическом строении, чтобы почерпнуть сами структурные

моменты определения из феноменологического положения дел, относящегося к этому сущему. При этом мы исходим, грубо говоря, из объекта, чтобы прийти к «субъекту». Мы видим, однако, что необходимо поразмыслить над этой отправной точкой, и здесь все зависит от того, удастся ли включить сюда все то, что к ней относится. Для нас стало ясно, что данное наперед сущее не есть только некая вещь, которую мы можем мыслить, что, мысля некоторую наличную вещь, мы вообще упускаем то, что может [исходно] противостоять Dasein. А это не просто взаимосвязь

вещей. Мы говорим: до всякого опыта наличного сущего уже понят мир, т. е. мы (Dasein), постигая сущее, всегда уже *есть* в мире. Само бытие-в-мире относится к определению нашего собственного бытия. Спросивши, каким образом *есть* мир, упомянутый в [словосочетании] «бытие-в-мире», мы попадаем в такое место, в котором, как и в некоторых других, философия подвергается особой опасности, т. к. здесь можно легко уклониться от подлинной проблемы, чтобы найти для себя некоторое легкое решение в один ход. Мир не есть сумма наличного, он вообще — никакое не

наличное. Он есть некоторое определение бытия-в-мире, момент структуры присущего Dasein способа быть. Мир есть нечто соразмерное Dasein (etwas Daseinsmäßiges). Мир не наличен, подобно вещам, но он есть *вот*, подобно тому, как есть-вот и вот-бытие (Dasein), т. е. мы сами. Способ бытия того сущего, которое есть мы сами, т. е. способ бытия Dasein, мы называем экзистенцией. Отсюда получается чисто терминологически: мир не наличен, он экзистирует, т. е. он имеет тот же способ бытия, что и Dasein.

В этом месте снова у нас на пути встает некая преграда,

подстерегающая всякое философствование: исследование наталкивается на феномен, который для здравого смысла непривычен, а потому и вообще не существует; стало быть, его нужно убрать с дороги с помощью аргументов. Давайте вникнем в подобную убедительную [с точки зрения здравого смысла] аргументацию в связи со сказанным. Если мир принадлежит тому сущему, которое есть я сам, т. е. принадлежит Dasein, то он — нечто субъективное. Если мир — нечто субъективное, а природа и совокупность сущего как внутримирное — нечто объективное,

то тогда это сущее, природа и космос, тем более есть нечто субъективное. Значит, утверждая, что мир не наличен, но экзистировует и его бытие соразмерно вот-бытию, мы оказываемся на позициях крайнего субъективного идеализма. Так что предшествующая интерпретация мира несостоятельна.

В первую очередь и по существу против такого способа аргументировать нужно возразить так: даже если бы определение мира как субъективного вело к идеализму, тем самым вовсе не было бы решено и доказано, что это определение несостоятельно. Мне ведь и по сей

день не известно ни одного безошибочного решения, согласно которому идеализм оказался бы ложным, точно так же, как неизвестно мне ничего такого, что доказывало бы, что реализм истинен. Нам не пристало превращать в критерий истины то, что представляет собой всего лишь моду, черту времени или лозунг той или иной партии. Мы должны спросить, чего собственно добивается этот идеализм, которого сегодня боятся почти как воплощенного врага рода человеческого. Вовсе не решено, не ставит ли идеализм в конечном итоге философские проблемы более

основательно и более радикально, чем это когда-либо было под силу любому реализму. Но, возможно, и идеализм несостоятелен в той форме, в которой он до сих пор существует. Между тем, о реализме нельзя сказать даже, что он несостоятелен, поскольку он еще не проник в [подлинное] измерение философской проблематики, т. е. не достиг того уровня, где вопрос о состоятельности или несостоятельности вообще решаем. Объявить ту или иную точку зрения идеализмом, пусть в нынешней философии это и весьма ловкий способ навлечь на нее партийно-

политическую опалу, еще не значит представить содержательное основание для доказательства. Свирепствующий нынче повальный страх перед идеализмом, если приглядеться к нему попристальнее, есть не что иное, как страх перед философией, хотя мы и не собираемся безоговорочно отождествлять философию с идеализмом. Страх перед философией — это одновременно неспособность увидеть ту проблему, которую нужно поставить и решить прежде других, чтобы уметь судить, состоятелен или не состоятелен идеализм или реализм.

Мы описали аргументы здравого смысла против наших объяснений понятия мира так: если мир не есть нечто наличное, но принадлежит бытию Dasein, т. е. *есть* таким же образом, как и Dasein, то он — нечто субъективное. Кажется, что это придумано очень логично и остроумно. Но главная проблема, разбор которой привел нас к феномену мира, состоит именно в том, чтобы определить, что есть субъект и как он есть,— что принадлежит субъективности субъекта. Покуда онтология Dasein не выстроена надежно в своих основных элементах, она остается слепой

философской демагогией, чем-то таким, что можно объявить субъективистской ересью. В конечном итоге, именно феномен мира принуждает нас к более радикальному схватыванию понятия субъекта. Мы хотим научиться понимать, что дела обстоят именно так. Но не будем скрывать от себя, что для этого требуется не столько остроумие, сколько отсутствие предвзятости.

Мир есть нечто «субъективное» при условии, что мы, принимая во внимание этот феномен мира, определяем субъективность соответствующим образом. «Мир

субъективен» означает, что он принадлежит Dasein, поскольку это сущее *есть* как бытие-в-мире. Мир есть нечто такое, что «субъект» как бы «проецирует» изнутри вовне. Но можем ли мы здесь говорить о внутреннем и внешнем? Что может означать подобная проекция? Очевидно, не то, что мир есть часть меня в том смысле, что во мне как наличной вещи имеется в наличии другая вещь, которую я выбрасываю вовне изнутри этой вещи-субъекта, чтобы таким образом поймать другие вещи; скорее, само Dasein как таковое уже проецирует и проектирует себя (ist projiziert).

Покуда оно экзистировало, вместе с его бытием ему наперед брошен некий мир. Экзистировать означает в числе прочего: заранее бросить перед собой некий мир, причем так, что вместе с брошенностью этого наперед брошенного (Vorwurf) [и поставленного на вид], т. е. вместе с фактической экзистенцией Dasein всегда уже открыто и наличное. Вместе с брошенным наперед, вместе с брошенным упреком мира уже выявлено то, откуда только и открывается внутримирно наличное [сущее] [\[167\]](#) . Здесь нужно закрепить два момента: 1. Понятию экзистенции принадлежит бытие-в-

мире; 2. Фактично экзистирующему Dasein, фактичному бытию-в-мире, всегда принадлежит бытие при внутримирном сущем. Бытие при наличном (в широком смысле) сущем, например, осмотнительное обхождение с вещами более узкого или более широкого окружения, фундировано в бытии-в-мире.

Уже для первоначального понимания этого феномена важно отдавать себе отчет в существенном различии между двумя структурами: между бытием-в-мире как определением Dasein и внутримирностью как *возможным* определением наличного. Мы

попытаемся еще раз дать характеристику этому различию между бытием-в-мире как бытийным устроением Dasein и внутримирностью как возможным, не обязательно необходимым, определением наличного посредством взаимного противопоставления [этих моментов].

Внутримирно-сущее — это, например, природа. При этом безразлично, в какой мере природа открыта науке или от нее скрыта, безразлично, мыслим ли мы это сущее теоретически, скажем, физико-химически, или же мы

мыслим природу, приговаривая:
«природа там снаружи» — гора, лес,
ручей, пшеничное поле, крик птицы.
Это сущее внутримирно.
Внутримирность не принадлежит все
же его бытию, но именно в
обращении с этим сущим, природой в
самом широком смысле, мы
понимаем, что это сущее *есть* как
наличное, с которым мы
сталкиваемся, на произвол которого
мы отданы, которое из себя самого
всегда уже есть. Оно есть и без того,
чтобы мы его открывали, т. е. и без
того, чтобы оно непосредственно
встретилось в нашем мире.
Внутримирность *бывает, случается*

с этим сущим, с природой, когда оно *открывается* как сущее. Внутримирность не обязательно выпадает на долю природе как ее определение, поскольку нельзя привести такого основания, которое позволило бы заключить, что Dasein с необходимостью существует (экзистировать). Но когда сущее, которое есть мы сами, экзистировать, т. е. когда есть бытие-в-мире, тогда eo ipso *открывается* сущее как внутримирное, хотя фактически это происходит в большем или меньшем объеме. Бытию наличного внутримирность *не* принадлежит в качестве определения этого бытия,

но лишь как *возможное* определение, однако это — необходимое определение для возможности открытия природы. Уже открытой природе, т. е. сущему в той мере, в какой мы соотносимся с ним как с выявленным, принадлежит то, что оно всякий раз уже есть в некотором мире, но *бытию* природы внутримирность не принадлежит. Между тем, бытию Dasein принадлежит не внутримирность, а бытие-в-мире. Внутримирность никогда не может выпасть ему на долю, по крайней мере так, как это случается с природой. С другой стороны, бытие-в-мире не служит

для Dasein некоторым возможным привходящим определением, как для природы, но поскольку Dasein *есть*, оно есть в некоем мире. Оно не «есть» где-то помимо или до бытия-в-мире, поскольку именно это составляет его бытие. Экзистировать — означает быть в мире. Бытие-в-мире — сущностная структура бытия Dasein; внутримирность же не есть структура бытия или, говоря осторожнее, не принадлежит бытию природы. Мы говорим «осторожнее», так как здесь нужно считаться с одним ограничением: имеется такое сущее, которое *есть*, лишь поскольку оно внутримирно. Имеется еще такое

сущее, бытию которого в определенном смысле принадлежит внутримирность. Это сущее составляет все то, что мы называем *историческим* сущим, историческим в более широком смысле мировой истории, т. е. это совокупность вещей, которые человек (а только он в собственном смысле историчен и существует) создает, образует, обихаживает — культура и творения. Такое сущее есть только как внутримирное, точнее, только как внутримирное возникает и приходит к бытию. Культура *есть* не так, как природа. В то же время мы должны сказать, что как только какое-либо

творение культуры, даже примитивнейшая утварь, становится внутримирной, она способна быть и тогда, когда историческое Dasein более уже не существует. Здесь имеет силу некая замечательная связь, на которую мы только коротко напомним: все исторически сущее в смысле мировой истории — творения культуры — в отношении своего возникновения подчинено совершенно иным бытийным условиям, чем в отношении своего упадка и возможного прохождения. Это — связи, относящиеся к онтологии истории, на которые мы только указываем, дабы сделать

более отчетливым ограничение, в рамках которого мы говорим: внутримирность не принадлежит бытию наличного.

Мир есть только тогда и лишь постольку, когда и поскольку существует (экзистирует) Dasein. Природа может быть и тогда, когда никакого Dasein не существует. Структура бытия-в-мире проявляет сущностное своеобразие Dasein, состоящее в том, что оно наперед бросает себе мир, причем не случайно и не задним числом, но наперед брошенный [и поставленный на вид] мир принадлежит бытию Dasein. В этом

наперед брошенном [, в этом брошенном упреке мира] Dasein *всегда уже вы-ступило из себя вовне*, ex-sistere [\[168\]](#) , оно *есть* в мире. Поэтому оно никогда не есть нечто наподобие субъективной внутренней сферы. Основание, в силу которого мы сохраняем для способа бытия Dasein понятие «экзистенция», лежит в том, что этому существу принадлежит бытие в мире.

β) «То-ради-чего». Свойство быть всегда моим как основание несобственного и собственного понимания бытия

Исходя из этого определения

бытия-в-мире, которое мы пока еще не можем выявить подлинно феноменологически, мы укажем вкратце еще на два момента экзистенциальной структуры Dasein, важных для понимания дальнейшего. Способ, каким Dasein экзистирует, есть бытие-в-мире, и как таковое оно есть *бытие ради самого себя*. Это сущее (Dasein) не просто есть, но, поскольку оно есть, дело для него идет о его собственной способности быть (Seinkönnen). То обстоятельство, что Dasein есть ради самого себя, принадлежит понятию экзистирующего [сущего], точно так же, как и бытие-в-мире. Dasein

экзистировать — это значит: оно есть ради своего собственного «мочь-быть-в-мире». Здесь обнаруживается тот самый момент, который побудил Канта определить личность онтологически как цель, хотя Кант и не занимался выяснением специфической структуры этого свойства быть целью и не ставил вопрос об онтологической возможности этой структуры.

И далее, это сущее, которое есть мы сами и которое экзистировать ради самого себя, есть как это сущее *всегда мое*. Dasein не просто формально-онтологически идентично самому себе, как и любое

другое сущее (ведь каждая вещь идентична себе самой), и оно не просто в отличие от любой природной вещи сознает свою самотождественность (Selbigkeit), но Dasein обладает особым тождеством с самим собой, которое имеет смысл самости (Selbstheit). Dasein есть так, что оно некоторым образом себе *свое собственное*, оно *себя присваивает*, *собой владеет*, и только поэтому может себя *потерять*. Поскольку экзистенции принадлежит самость (Selbstheit), т. е. свойство некоторым образом «быть-себе-своим-собственным», *экзистирующее* Dasein может само себя выбирать

собственным образом и первично определять свою экзистенцию из этого [выбора], т. е. оно может экзистировать *подлинно*. Но оно может также позволить другим определять себя в своем бытии и поначалу экзистировать *неподлинно* — в само-забвении. Равноисходно Dasein определяется в своих возможностях одновременно тем сущим, с которым как внутримирным оно соотносится. Из этого сущего оно и понимает себя ближайшим образом, т. е. оно выявляется для себя ближайшим образом в неподлинной самости. Мы уже говорили: неподлинная экзистенция не

означает — кажущаяся, ненастоящая
экзистенция. Более того,
неподлинность принадлежит
сущности фактического Dasein.
Подлинность — только
модификация, а не тотальное
вычеркивание неподлинности. Мы
подчеркивали далее, что
повседневное самопонимание Dasein
пребывает в неподлинности, и
именно так, что Dasein при этом
знает о себе без членораздельной
рефлексии, но так, что оно находит
себя в вещах. Как нечто подобное
должно быть возможно в силу
[особого] бытийного устройства
Dasein, мы пытались объяснить с

помощью только что проделанной интерпретации экзистенции.

В какой мере в результате анализа единой сущностной структуры экзистенции Dasein стала для нас более внятной возможность повседневного понимания себя из вещей? Мы видели: чтобы ближайшее и вообще любое выходящее нам навстречу сущее и вбирающая его взаимосвязь утвари стали понятными в соответствующей взаимосвязи обстоятельств дела, требуется предшествующее понимание целости обстоятельств дела и взаимосвязи значимости, т. е. мира вообще. От этого заранее так

наперед понятого мира мы
возвращаемся к внутримирному
сущему. Поскольку мы как
экзистирующие заранее уже
понимаем мир, мы можем постоянно
понимать себя и встречаться с собой,
исходя из встречного сущего как
внутримирного. Сапожник не то же
самое, что сапог, но
«принадлежность обуви»,
принадлежа окрестной взаимосвязи
утвари, понятна в качестве той самой
принадлежности, что она есть,
только на основе того или иного
мира, который принадлежит
экзистенциальному устройству
Dasein как бытия-в-мире. Понимая

себя из *вещей*, Dasein как бытие-в-мире понимает себя из своего мира. Сапожник не то же самое, что сапог, но, existing, он есть свой мир, который только и позволяет открыть взаимосвязь утвари как внутримирную и удержать себя при ней. Первично мы встречаемся с собой, исходя не из вещей как таковых, взятых изолированно, но вещей как внутримирных. Поэтому эта самопонятность повседневного вот-бытия не так уж зависит от объема и глубины знания вещей как таковых, но, скорее, от непосредственности и исконности бытия-в-мире. Даже встреченное

только фрагментарно, даже понятое в некотором вот-бытии самым примитивным образом, даже мир ребенка, все это как внутри мирное как бы нагружено миром. Тут важно только, в достаточной ли степени экзистирующее Dasein в меру своих экзистенциальных возможностей изначально для того, чтобы мир, обнажившийся вместе с экзистенцией, еще и по-своему, собственно *увидеть*, помочь ему выразить себя в слове и тем самым сделать явственно зримым для других.

Поэзия есть не что иное, как элементарное обретение слова, т. е.

открытие и удержание в открытости
экзистенции как бытия-в-мире.
Посредством выговоренного мир
впервые становится зримым для
других, для тех, кто раньше был
незряч. Как доказательство тому,
давайте послушаем одно место из
«Записок Мальте Лаурдиса Бригге»
Райнера Мария Рильке. «Поверит ли
кто, что существуют такие дома? Нет,
скажут, я говорю неправду. Но на сей
раз все правда, ничего не опущено и,
уж конечно, ничего не присочинено.
Да и откуда бы я их взял? Я же беден.
Известно — я беден. Дом *a* ? Но если
быть совсем точным, это были дома,
которых уже нет. Которые снесли,

снесли до основания. А были другие дома, те, что рядом, высокие, соседние. Им, очевидно, грозило рухнуть, раз все рядом снесли. Потому что целые леса из длинных осмоленных мачтовых досок, кренясь над загаженным пустырем, подпирали оголенную стену. Не помню, говорил я уже или нет, что *о* за стену. Так вот, это была, так сказать, не первая стена наличных домов (как можно подумать), а последняя стена бывших. Была видна ее внутренняя сторона. Еще различались на разных этажах стены комнат, еще держались обои, кое-где — уступ пола или потолка. Вдоль

обоев, по всей стене снизу доверху серела грязная полоса, и по ней невыразимо мерзко, змеино, пищеварительно корчилась голая ржавая труба для стока нечистот. Серые пыльные следы от газовых труб ползли по краям перекрытий и, резко вильнув, вдруг перебирались на цветистую стену и ныряли в черную неряшливую дыру. Но больше всего запомнились сами стены. Стойкая жизнь комнат упрямо не желала сдаваться. Она не уходила, она цеплялась за уцелевшие гвозди, жалась к узким краям полов, устраивала засады в углах, стерегших былое комнатное пространство. Она

держалась за цвета, которые год от году она меняла: голубой на плесневелую зелень, зелень — на серый, а желтый — на стоялую, протухшую белизну. Она томила в квадратах, оставленных зеркалами, шкафами, картинами, потому что, тщательно и ревниво отгораживая их контуры снова и снова, и в этих укромных местах не убереглась от пыли и паутины, когда они оголились. Она затаилась в каждой протертой полоске, в мокрых волдырях, взбухших по низу обоев, качалась на ободранных клочьях, лезла из гадких, стародавних пятен. И к прежде голубым, зеленым и

желтым стенам, разделенным
остаткам перекрытий льнул воздух
этой жизни, никакому ветру не
дававшийся, вялый, затхлый. В нем
стояли болезнь, обеды, годами
копившиеся вздохи, дым и пот,
пятнавший подмышки и лубянивший
платья, сивушная вонь немытых
ступней. В нем стояли едкость мочи
и серый картофельный чад, и
тяжелая, скользкая горклость сала.
Сладкий стойкий запах неухоженных
сосунков, и запах школярского
страха, и запах похоти от кроватей
мужающих мальчиков. А много чего
еще поднималось из уличной
пропасти, много чего еще

просочилось сверху с дождем, не чистым над городами. И много еще чего занесли прирученные домашние ветры, вечно слоняющиеся по одной и той же улице, и много еще было такого, что неизвестно откуда взялось. Я говорил уже, что все стены снесли, кроме последней? Про эту-то стену я и толкую все время. Подумают, будто я перед нею долго стоял; но нет же, чем угодно могу поклясться, я пустился бежать, как только ее узнал. В чем весь ужас — я узнал ее. Я тут все узнаю, вот оно и входит в меня не спросясь, чувствуя себя во мне как дома» [\[169\]](#) . Мы замечаем, как просто и без усилий

здесь мир, т. е. бытие-в-мире,—
Рильке называет это жизнью —
бросается нам навстречу из вещей.
То, что Рильке вычитывает здесь —
фраза за фразой — на оголенной
стене, вовсе не присочинено к ней
поэтически, но, наоборот, это
описание возможно только как
истолкование и освещение того, что
на этой стене «действительно» есть,
что в естественном к ней отношении
от нее доносится. Поэт сумел не
только увидеть этот исконный, хотя и
не продуманный и уж тем более не
обоснованный теоретически мир, но
и понять философское измерение
понятия жизни, которое угадывал

уже Дильтей и которое мы схватываем при помощи понятия бытия-в-мире.

2) Результаты анализа с точки зрения ведущей проблемы многообразия способов бытия и единства понятия бытия

Мы попытаемся в заключение собрать воедино все, что мы (в первую очередь критически) разъяснили в третьей главе, *имея в виду ведущую проблему, связанную с вопросом о многообразии способов бытия и единстве понятия бытия.* Мы смогли увидеть воочию, какие основополагающие проблемы

возникли из того обстоятельства, что после Декарта и, прежде всего, в немецком идеализме бытийное устройство личности, Я, субъекта определяется исходя из самосознания. При этом недостаточно схватывать понятие самосознания в формальном смысле рефлексии, направленной на Я, напротив, необходимо особо отмечать различные формы самопонимания Dasein. Это позволяет усмотреть, что самопонимание всякий раз определяется из способа бытия Dasein, из подлинности и неподлинности экзистенции. Отсюда

вытекает необходимость ставить вопрос в обратной перспективе. Нельзя при помощи самосознания определить бытийное устройство Dasein, но, наоборот, различные возможности самопонимания нужно прояснять из тщательно проясненной структуры экзистенции.

Чтобы наметить путь такого рассмотрения, мы рассмотрели подробнее рефлексия в смысле самопонимания, отталкивающегося от вещей. Эта поначалу загадочная рефлексия, понятая в смысле отражения самости от вещей, стала для нас более внятной благодаря тому, что мы спросили: в каком

смысле следует понимать вещи окружающего мира? Каков их бытийный характер, и что предпослано их постижению? Они имеют характер обстоятельств дела, они стоят в целостности обстоятельств дела, которая становится понятной, когда для нас выявляется нечто такое, как мир. Это привело нас к понятию мира. Мы попытались вразумительно растолковать, что мир не есть нечто такое, что происходит среди наличного, что он, напротив, принадлежит «субъекту», есть нечто «субъективное» в правильно понятом смысле, так что, исходя из феномена

мира, мы заодно определяем и способ бытия Dasein. В качестве фундаментального определения экзистенции мы зафиксировали бытие-в-мире. Нужно разграничивать эту структуру и внутримирность; последняя представляет собой возможное определение природы. Тем не менее, нет необходимости в том, чтобы природа была открыта, т. е. проступила в мире некоего вот-бытия.

Устроение экзистенции Dasein как бытия-в-мире выявилось как некая своеобразная транспозиция субъекта, которая представляет собой феномен, названный нами более

точно трансценденцией Dasein.

Уже Лейбниц в определенном смысле имел в виду этот своеобразный феномен бытия в мире в своей монадологической интерпретации сущего, хотя и не фиксировал его так таковой. Он говорит, что любое сущее в возможности отражает всю совокупность сущего в меру различных степеней пробужденности соответствующего представления. Каждая монада, т. е. каждое единичное для себя сущее, характеризуется репрезентацией, возможностью отражения целокупности мира. Монадам не

нужны окна, они обладают в самих себе возможностью познать целокупность мира. Как бы велики не были трудности лейбницевой монадологии (а они и в самом деле велики, и, прежде всего потому, что Лейбниц встраивает свою верную интуицию в каркас традиционной онтологии), следует видеть в идее репрезентации монад нечто позитивное, что, тем не менее, едва ли сказалось на философии вплоть до сего дня.

Мы достигли нескольких результатов.

Во-первых, самопонимание не следует отождествлять с

рефлексивным опытом Я; оно варьируется в зависимости от соответствующего способа бытия Dasein, а именно: в основных формах подлинности и неподлинности.

Во-вторых, бытийному строению Dasein принадлежит бытие-в-мире — структура, которую нужно тщательно отличать от внутримирности наличного сущего, поскольку внутримирность не принадлежит бытию наличного, в особенности, бытию природы, но служит для нее лишь привходящим определением. Природа может быть и без того, чтобы был мир, без того, чтобы существовало (экзистировало)

Dasein.

В-третьих, бытие сущего несоразмерного Dasein обладает более богатой и более развернутой структурой и поэтому выходит за пределы привычной характеристики наличного как [наличной] взаимосвязи вещей.

В-четвертых, из правильно постигнутого самопонимания Dasein вытекает, что анализ самосознания предполагает прояснение строения экзистенции. Только при помощи радикальной интерпретации субъекта можно избежать подложного субъективизма, а заодно и слепого реализма, который хочет

быть еще более реалистичным, чем сами вещи, поскольку не замечает феномена мира.

В-пятых, описание бытия-в-мире в качестве фундаментальной структуры Dasein позволяет понять, что всякий способ соотноситься с внутримирным сущим, т. е. то, что мы прежде обозначили как интенциональное отношение к сущему, имеет основание в фундаментальном строении бытия-в-мире. Интенциональность уже предполагает специфическую трансценденцию Dasein, но не наоборот: трансценденцию нельзя объяснить, исходя из принятого до

сих пор понятия интенциональности.

В-шестых, интенциональности как отношению к *сущему* всякий раз принадлежит понимание *бытия* того сущего, которое входит в интенциональное отношение. Теперь становится ясно, что это понимание бытия сущего находится в связи с *пониманием мира*, и это служит условием опыта внутримирного сущего. Но поскольку понимание мира есть одновременно *понимание самого себя* — ведь бытие-в-мире составляет одно из определений Dasein, принадлежащее интенциональности понимание бытия охватывает одновременно и

бытие Dasein, и бытие
несоразмерного Dasein
внутримирного сущего.

А это означает, что, в-седьмых, это понимание бытия, охватывающее определенным образом все сущее, поначалу *индифферентно*; мы привычно говорим обо всем, что выходит навстречу как сущее, что оно сущее, не дифференцируя его в соответствии с различными способами быть. Понимание бытия индифферентно, но всегда *дифференцируемо*.

В-восьмых, в то время как, казалось бы, недвусмысленное разведение *res cogitans* и *res extensa*

осуществляется на путях
распространившегося в традиции
понятия бытия — бытие равняется
наличию,— наш нынешний анализ
показывает, что для этих двух видов
сущего имеет место радикальное
различие в бытийном строении.
Онтологическое различие между
бытийным строением Dasein и
бытийным строением природы
кажется настолько непримиримым,
что поначалу представляется, будто
эти два способа бытия несравнимы и
их нельзя определить из единого
понятия бытия вообще. *Экзистенция*
и *наличие* еще более несовместимы,
чем, скажем, определения бытия

Бога и бытия человека в традиционной онтологии, поскольку оба эти сущие все еще понимаются как наличные. Так что следующий вопрос встает с еще большей остротой: все ли еще есть надежда при столь радикальном различии найти единое понятие бытия, которое оправдывало бы характеристику этих двух бытийных способов как способов *бытия*? Как нужно постигать единство понятия бытия в связи с многообразием способов бытия? В каком отношении к единству изначального понятия бытия находится индифферентность бытия, как она обнажается в

повседневном понимании бытия?

Проблема индифферентности бытия и его на первых порах универсальной значимости приводит нас к проблеме, которую мы рассмотрим в четвертой главе.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Тезис логики:

всякое сущее без ущерба для
соответствующего
способа быть позволяет
называть себя и говорить о себе
посредством копулы «есть».
Бытие копулы

Обсуждая четвертый тезис, мы столкнулись с центральной проблемой, постоянно дискутируемой в философии, хотя и в некотором суженном горизонте,— с вопросом о бытии в смысле «есть», т. е. копулы в высказывании, в логосе. «Есть» получило это имя — «копула» (или «связка») — в связи с его связующим положением в предложении между субъектом и предикатом: S есть P. В согласии с тем фундаментальным местом, в котором находится «есть»,— в логосе, в высказывании, и в соответствии с ходом развития проблем античной онтологии,

вопрос о «есть» как копуле разрабатывается в науке о логосе, логике. Поэтому случилось так, что совсем не случайная, а центральная проблема бытия была *вытеснена в логику*. Мы говорим «вытеснена», поскольку сама логика развилась в стоящую особняком дисциплину внутри философии, поскольку она превратилась в такую дисциплину, которая в наибольшей степени поддалась косности и отторжению от центральных проблем философии. Кант впервые вновь придал логике центральную философскую функцию, правда, отчасти в ущерб онтологии, а главное — без всякой

попытки вырвать школьную логику из состояния поверхностности и пустоты. Даже замахиваясь на большее попытка Гегеля снова постичь логику как философию была, скорее, завершением работы над традиционными проблемами и переданным по наследству состоянием знания, чем радикально новым пониманием проблемы логики как таковой. XIX век не сумел даже удержаться на уровне гегелевской постановки вопроса и вновь соскользнул в школьную логику, так что вопросы эпистемологической и психологической природы

смешались при этом со специфически логическими проблемами. Среди самых значительных разработок в области логики в XIX столетии следует назвать труды Дж. Ст. Милля, Лотце, Зигварта и Шуппе. На логику теории познания Шуппе сейчас обращают слишком мало внимания. Для состояния логики второй половины XIX столетия характерно, что человек такого ранга, как Дильтей, всю свою жизнь довольствовался тем, что читал лекции по скучнейшей школьной логике, разве что чуть согретой психологией. Только Гуссерль в своих «Логических

исследованиях» (1900/01) снова проливает свет на логику и ее проблемы. Но и ему не удалось понять логику философски, он даже усилил тенденцию выстраивать логику как науку, стоящую особняком, отделенную от философии, как формальную дисциплину. Хотя первые феноменологические исследования выросли из круга логических проблем, сама логика не смогла идти в ногу с развитием феноменологии. Заслуживают всяческого внимания две работы Эмиля Ласка, относящиеся к новейшим временам, — своевольные и обнаруживающие

большую философскую энергию: «Логика философии» (1911) и «Учение о суждении» (1912). И хотя Ласк по большей части подходит к предмету формально и в рамках понятийных схем неокантианства, тем не менее, он сознательно прорывается к философскому пониманию логики и при этом под давлением самого содержания неизбежно возвращается к онтологическим проблемам. Все-таки Ласк не смог освободиться от свойственного его современникам убеждения, что именно неокантианство призвано обновить философию.

Этот беглый обзор судьбы логики должен дать понять, что проблема копулы, связки «есть», *поскольку* она разрабатывалась в логике, неизбежно должна была утратить свою связь с философией как наукой о бытии. Проблема до тех пор не сдвинется с места, покуда сама логика снова не станет частью онтологии, т. е. покуда Гегель, который, правда, наоборот растворил онтологию в логике, не будет понят, а это всегда означает — преодолен посредством более радикальной постановки вопроса и тем самым усвоен. Преодоление Гегеля предстает как внутренне

необходимый шаг в развитии западной философии, который она непременно должна сделать, если еще хочет оставаться в живых. Удастся ли снова превратить логику в философию, мы не знаем; философия не должна пророчествовать, но она не должна и спать.

Наша проблема заключается в том, чтобы ответить *на вопрос о связи «есть» как копулы с основными онтологическими проблемами*. Здесь следовало бы достаточно конкретно обозначить проблему копулы в традиции, для чего потребовалось бы пройти основные стадии истории

логики. Необходимость экономить время в рамках лекционного курса не позволяет нам этого сделать. Мы выберем иной путь и разберемся в некоторых важнейших обсуждениях проблемы копулы, как они выходят на сцену в истории логики. Сначала мы проследим возникновение этой проблемы у Аристотеля, которого обычно называют отцом логики. Затем мы опишем некую крайнюю точку зрения в интерпретации копулы у Томаса Гоббса. В дополнение к этому толкованию мы охарактеризуем дефиницию копулы у Дж. Ст. Милля, чья логика имела решающее значение для XIX века. В

заключение мы зафиксируем те проблемы, которые группируются вокруг копулы в том виде, в каком они представлены в логике Лотце. Мы научимся видеть, таким образом, как запутали с разных сторон эту, казалось бы, простую проблему связки «есть», так что для нас теперь встает вопрос о том, как различные попытки ее решения, т. е. попытки интерпретации связки «есть», следует понимать изначально из единства онтологической постановки вопроса.

§ 16. Разработка онтологической проблемы

копулы в связи с некоторыми характерными разъяснениями, предлагавшимися по ходу истории логики

Бытие в смысле копулы, бытие как «есть» неоднократно встречалось в наших разъяснениях. Мы сослались на него однажды, когда нужно было показать, что, несмотря на полное отсутствие понятия бытия, мы, тем не менее, всегда уже в повседневном вот-бытии понимаем нечто такое как бытие, поскольку в повседневной речи с определенной долей

понимания постоянно используем выражение «есть» [как связку] и вообще вербальные выражения с различными флексиями. После этого в результате наших наблюдений в связи с обсуждением первого тезиса, в связи с интерпретацией Кантом бытия как абсолютного полагания оказалось, что Канту известно лишь общепринятое понятие бытия. Он говорит: «Итак, нечто может мыслиться как положенное только соотносительным способом или, лучше,— только как отношение (*respectus logicus*) чего-то, понятого как признак, к некоторой вещи, и тогда бытие, т. е. полагание (*Position*)

этого отношения, есть не что иное, как понятие связи в суждении» [\[170\]](#)

. В соответствии с предшествующими разъяснениями мы должны сказать: бытие означает здесь в точности положенность отношения субъекта и предиката, положенность связи [связки], положенной в формальном «я связываю», которое принадлежит высказыванию.

а) Бытие в смысле «есть» высказывания в связывающем мышлении согласно Аристотелю

С этим значением бытия как связи субъекта и предиката

столкнулся уже Аристотель в сочинении *Περὶ ἑρμηνείας*, «De interpretatione», «О высказывании», а лучше — «Об истолковании». Тема этого сочинения — логос, точнее — *λόγος ἀποφαντικός*, такая речь, такая форма речи, функция которой состоит в том, чтобы показывать, (изъ)являть сущее так, как оно есть. Аристотель проводит различие между логосом вообще, т. е. речью, которая что-то значит, имеет некоторую форму и может быть, скажем, просьбой, приказанием или восклицанием-жалобой, [с одной стороны,] и [, с другой стороны,] *λόγος ἀποφαντικός*, речью,

выполняющей специфическую функцию показывания (вы- или изъ-явления), речью, которая по-немецки называется Aussage, Satz — высказыванием, предложением — или Urteil — суждением, хотя это последнее название вводит в заблуждение.

Этот λόγος ἀποφαντικός Аристотель определяет ближайшим образом как φωνή σηματική, ἥς τῶν μερῶν τι σηματικόν ἐστὶ κεχωρισμένον [\[171\]](#), оглашение в словах, которое в состоянии нечто обозначать и, конечно, так, что части этой [цельной] взаимосвязи слов, т. е. отдельные слова, сами по себе что-то

значат — понятие субъекта и понятие предиката. Не каждый логос, не каждая речь есть речь показывающая, хотя каждая речь есть λόγος σημαντικός, т. е. значащая речь; однако не каждая речь выполняет функцию выявления сущего в том, как оно есть. Показывающей может быть только такая речь ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει [\[172\]](#) , которой присуще свойство быть истинной или ложной. Бытие-истинным (Wahrsein) — это некоторое определенное бытие. В логосе как высказывании в соответствии с его формой: S есть P — уже заключено «есть», бытие как

копула. С другой стороны, каждый логос как высказывание либо *истинен*, либо *ложен*. Его бытие-истинным или бытие-ложным находится в некоторой зависимости от «есть», тождественно ему или от него отлично. Возникает вопрос: как соотносится бытие-истинным с бытием, которое также выражено в высказывании при помощи «есть», бытием в смысле копулы? Как нужно поставить проблему, чтобы вообще увидеть эту связь между *истиной* и *копулой* и истолковать ее онтологически?

Сначала дадим высказаться Аристотелю. Как он видит бытие

копулы? Аристотель говорит: αὐτά
μέν οὖν καθ' αὐτά λεγόμενα τὰ ῥήματα
ὀνόματά ἐστι καί σημαίνει τι, - ἴστησι
γάρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν, καί ὁ
ἀκούσας ἡρέμησεν, - ἀλλ' εἰ ἐστὶν ἢ μὴ
οὕτω σημαίνει οὐ γάρ τό εἶναι ἢ μὴ
εἶναι σημείον ἐστι τοῦ πράγματος, οὐδ'
ἐάν τό ὄν εἴπῃς ψιλόν. Αὐτό μὲν γάρ
οὐδέν ἐστιν, προσσημαίνει δέ σύνθεσιν
τινα, ἣν ἀνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἐστι
νοήσαι [\[173\]](#). В этом месте речь идет
о глаголах, которые, как говорит
Аристотель, заодно обозначают
время, и поэтому мы обычно
называем их по-немецки Zeitworte
(«временн *ы* е слова»). Мы даем
толкующий перевод этого места:

Когда мы высказываем глаголы сами по себе, к примеру, «ходить», «делать», «бить», тогда они суть имена и означают нечто — ходьбу, делание. Ведь тот, кто произносит подобные слова, ἵστησι τὴν διάνοιαν, останавливает свою мысль, т. е. он задерживается при чем-то, имеет при этом в виду нечто определенное. И соответственно: тот, кто слышит подобные слова — «ходить», «стоять», «лежать», тот приходит [на какое-то время] в состояние покоя, пребывает при чем-то, что понято с помощью этих слов. Все эти глаголы *подразумевают нечто*, но они не говорят *есть ли* подразумеваемое или

его нет. Когда я говорю: «ходить», «стоять», то тем самым не сказано, *действительно* ли некто ходит или стоит. Бытие и небытие никогда не означает некую вещь, мы сказали бы — вообще не означает нечто такое, что само есть. Не означает даже тогда, когда мы выговариваем слово «сущее, τό ὄν», совершенно изолированно, само по себе, поскольку определенность бытия в выражении «сущее» *есть ничто (не есть нечто)*, т. е. бытие не есть сущее. Но, конечно, это выражение со-означает нечто, *προσσημαίνει*, а именно определенный синтез, *σύνθεσις*, определенную связь,

которую нельзя мыслить, если при этом уже не имеется или не мыслится связанное, соответственно, — связываемое. Только в мышлении связанного или связываемого можно мыслить синтез, связанность. Поскольку бытие подразумевает эту связанность в предложении «S есть R», бытие имеет некоторое значение только в мышлении связанного. Бытие не имеет самостоятельного значения, оно только *προσθημαίνει*, «означает сверх того», а именно сверх значения, сверх значащей мысли о том, что связано друг с другом. Здесь бытие выражает саму связь. *προσθημαίνει δέ σύνθεσιν τινα* ,

бытие выражает определенную связь. И Кант говорит: бытие есть понятие *связи*.

Мы не будем далее углубляться в этот отрывок и вообще — в трактат «De interpretatione», который таит в себе невероятные трудности для экзегезы. Уже древние комментаторы Аристотеля — Александр Афродисийский и Порфирий комментировали это место каждый в своем смысле. Фома толкует его опять же иначе. Это не признак плохой передачи текста, в нашем случае текст абсолютно точен, но содержательной трудности самой проблемы.

Поначалу мы только установили, что «есть» означает бытие сущего, а не нечто наличное наподобие наличной вещи. В высказывании «доска (есть) черная» и субъект — «доска», и предикат — «черная» подразумевают нечто наличное: вещь-доску и эту вещь как черную, иначе говоря, наличную в этой вещи черноту. Напротив, «есть» не подразумевает нечто наличное, нечто такое, что имелось бы в наличии как сама доска или чернота в ней. Об этом «есть» Аристотель говорит οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεύδος καὶ τὸ ἀληθές ἐν τοῖς πράγμασιν, οἷον τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀληθές τὸ δὲ κακὸν εὐθύς ψεύδος, ἀλλ’

ἐν διανοίᾳ [\[174\]](#) , то самое, что подразумевает это «есть», не сущее, находящееся среди сущих, такое же наличное, как и они, но оно — ἐν διανοίᾳ, в мышлении. Это «есть» представляет собой синтез, а именно, как говорит Аристотель, σύνθεσις νοημάτων [\[175\]](#) , связанность мыслимого в мышлении. Аристотель ведет здесь речь о синтезе S и P. Он говорит заодно в этом же месте ἐνδέχεται καὶ διαίρεσιν φάναι πάντα [\[176\]](#) , можно также толковать все это — связь S и P в предложении, связь, выраженную с помощью «есть», и как διαίρεσις. S = P — не только связь, но и разъятие.

Это замечание Аристотеля существенно для понимания структуры предложения, в которую мы еще будем вникать. В одном отрывке, перекликающемся с теми, что мы уже процитировали, Аристотель говорит: «есть» означает синтез, и поэтому оно ἐν συμπλοκῇ διάνοιας καὶ πάθος ἐν ταύτῃ [\[177\]](#) — в соединении, которое осуществляет рассудок как связывающий, это «есть» подразумевает нечто такое, что не находится среди вещей, некое сущее, но такое сущее, которое как бы представляет собой состояние мысли. Оно не есть нечто ἔξω ὄν, сущее вне ума, не χωριστόν — некое

самостоятельное для-себя-сущее. Но что это за сущее, которое имеет в виду «есть», остается темным. «Есть» должно подразумевать бытие сущего, которое не встречается среди наличного, но представляет собой нечто такое, что находится в рассудке, т. е., грубо говоря,— в субъекте как субъективное. Должным образом разобраться с этими определениями (сущее, обозначенное при помощи «есть» и «быть»,— не среди вещей, но зато в рассудке) можно только тогда, когда появится ясность в том, что означает здесь рассудок и субъект и как следует определять фундаментальное

отношение субъекта к наличному, т. е. когда будет прояснено, что означает истина и в каком отношении она находится к Dasein. Как бы ни толковали эти центральные, но трудные проблемы, мы уже ближайшим образом видим внутреннее родство в их понимании у Аристотеля и Канта. Согласно Канту бытие в смысле копулы есть *respectus logicus*, по Аристотелю,— синтез в логосе. Поскольку это сущее, это *ens*, не находится среди вещей ἐν πράγμασιν, но пребывает ἐν διανοίᾳ, оно означает, как говорят схоласты, не *ens reale*, а *ens rationis*. Впрочем, это всего лишь перевод

выражения $\acute{\omicron}\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$.

б) Бытие копулы в горизонте что-бытия (essentia) у Т. Гоббса

Под влиянием Аристотеля и схоластической традиции находится также *истолкование копулы и предложения*, которое дает Гоббс. Его понимание логики обычно приводят в качестве примера крайнего номинализма. Номинализм — это такое понимание логических проблем, которое в интерпретации мышления и познания исходит из мысли, выговоренной в высказывании, причем, исходит из высказывания в той мере, в какой

оно предстает в виде выговоренной взаимосвязи слов. Это понимание исходит из слов и имен — отсюда «номинализм». Все проблемы, которые возникают в связи с предложением, в том числе — проблема истины и вопрос о копуле, номиналистическая постановка вопроса ориентирует на взаимосвязь слов. Мы видели, что вопрос о предложении и познании с самых ранних времен у греков был ориентирован на логос, и поэтому осмысление познания стало логикой. Вопрос состоит только в том, в каком направлении тематизируется логос, под каким углом зрения

рассматривается. Уже в античной логике во времена Платона и Аристотеля, а именно в софистике, номинализм был широко распространен, а позже, в Средние века, пробудились различные стили этого направления мысли, прежде всего в английской францисканской школе. Крайним представителем позднесхоластического номинализма был Оккам; постановка вопроса в духе номинализма имела значение для его богословских проблем, но также и для богословской постановки вопросов и имманентных трудностей у Лютера. Совсем не случайно, что Гоббс

выстроил крайний вариант номинализма. Он дает разъяснение копулы наряду с разъяснением предложения, *propositio*, в «Логике», первой части своего учения «О теле» [\[178\]](#). Мы будем обсуждать гоббсово понятие копулы и высказывания намеренно подробно не только потому, что оно мало известно, но потому, что эта крайне номиналистическая формулировка проблемы проведена здесь с непревзойденной ясностью, а в этом, независимо от надежности результатов, дает о себе знать определенная философская сила.

«Есть» представляет собой

некую простую составляющую предложения: S есть P. Стало быть, свое более подробное определение это «есть» получает из понятия предложения, высказывания. Как Гоббс определяет *propositio*? Он отправляется, явно примыкая при этом к Аристотелю, от возможных форм речи, *oratio*. Он перечисляет: *precationes*, просьбы, *promissiones*, обещания, *optiones*, желания, *iussiones*, повеления, *lamentationes*, жалобы, и говорит обо всех этих формах речи, что они суть *affectuum indicia*, знаки душевных движений. Уже здесь дает о себе знать характерная интерпретация. Он

исходит *от характера слов* ,
составляющих эти формы речи: они
суть *знаки* чего-то, относящегося к
душе. Но он не интерпретирует эти
формы речи в их структуре точнее,
ведь это и по сегодняшний день
заключает в себе основную
трудность для интерпретации. О той
форме речи, которая только и задает
меру логике, о *propositio*, он говорит:
Est autem Propositio oratio constans ex
duobus nominibus copulatis qua
significat is qui loquitur, concipere se
nomen posterius ejusdem rei nomen
esse, cujus est nomen prius; sive (quod
idem est) nomen prius a posteriore
containeri, exempli causa, oratio haec

homo est animal, in qua duo nomina copulantur per verbum Est, propositio est; propterea quod qui sic dicit, significat putare se nomen posterius animal nomen esse rei ejusdem cujus nomen est homo, sive nomen prius homo contineri in nomine posteriore animal [\[179\]](#) . — Утверждение (Behauptung) же есть речь, составленная из двух имен, посредством которой говорящий показывает, что он понимает, что последующее имя, а именно, предикат, именует ту же вещь, что и предыдущее; или, что то же самое: он понимает, что предшествующее имя, субъект, содержится в последующем.

Возьмем, к примеру, такую речь: «человек есть живое [существо]», в которой два имени связаны посредством глагола «есть». Эта речь представляет собой предложение. — Здесь следует отметить, что Гоббс в этой дефиниции заранее понимает субъект и предикат как два имени и видит предложение совершенно внешним образом: два имени, S есть Р. Р — последующее, S — предыдущее имя, а «есть» — связь предыдущего и последующего. В этом определении высказывание представляется ему последовательностью внезапно появившихся слов, а целое

последовательности слов есть признак того (significat), что тот, кто эти слова употребляет, нечто понимает. Копула «есть» представляет собой признак того, что говорящий понимает, что оба имени в предложении относятся к одной и той же вещи. Живое [существо] имеет в виду то же, что и человек. Соответственно, est, «есть», представляет собой некое signum, знак.

Если рассматривать происходящее чисто внешним образом, [можно сказать, что] в этой интерпретации предложения, propositio, заключен тот же подход,

что и у Аристотеля. Аристотель начинает свои объяснения в трактате «De interpretatione» с общей характеристики: "Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ [\[180\]](#) . «Итак, оглашение в слове есть σύμβολον, символ, signum, опознавательный знак состояний души, и точно так же написанное есть символ, signum оглашения». Так что и для Аристотеля имеет силу определенная связь написанного, выговоренного и помысленного: письмо, слово, мысль. Впрочем, у него путеводной нитью для толкования этой связи служит

совершенно формальное и не
разъясненное подробнее понятие
σύμβολον, знака. У Гоббса знаковое
отношение (Zeichen-Beziehung)
становится еще более внешним.
Только в новейшее время стали
заниматься действительным
исследованием проблемы знака.
Гуссерль в первом «Логическом
исследовании», озаглавленном
«Выражение и значение», дает
существенные определения,
относящиеся к знаку (Zeichen),
признаку (Anzeichen), обозначению
(Bezeichnung), и одновременно
отличает все это от функции
значения (Bedeuten). Знаковая

функция написанного по отношению к сказанному совсем иная, чем знаковая функция сказанного по отношению к значению, выраженному в речи, и опять же — иная по сравнению со знаковой функцией написанного, письма по отношению к тому, что при этом подразумевается. Здесь обнаруживаются многообразные символические отношения, которые очень нелегко ухватить в их элементарной структуре и которые заслуживают самых пространственных исследований. Определенные дополнения к исследованию Гуссерля можно найти в «Бытии и

времени» (§ 17 «Отсыл и знак») — на этот раз в некоторой основополагающей ориентации. Сегодня символ стал ходячей формулой, но от серьезного исследования того, что при этом вообще имеется в виду, принято считать себя свободными, соответственно, о том, какие трудности таятся под этим модным заголовком, даже не догадываются.

Subjectum есть предшествующее слово в предложении, praedicatum — последующее, «есть» — связка. Как точнее следует определять «есть» в качестве понятия связи в его знаковой функции? Связь, говорит

Гоббс, не обязательно должна быть выражена посредством *est*, посредством «есть», *nam et ille ipse ordo nominum, connexionem suam satis indicare potest* [\[181\]](#), — ведь уже сам порядок имен может в достаточной степени показать их сплетение. Знак связи как таковой, когда он выражен, будь то копула или некоторая изменяемая форма глагола, выполняет со своей стороны определенную функцию показа. *Et nomina* [а именно, *nomina copulata*] *quidem in animo excitant cogitationem unius et ejusdem rei*, имена, субъект и предикат, возбуждают мысль об одной и той же вещи. *Copulatio autem*

cogitationem inducit causae propter quam ea nomina illi rei imponuntur [182] , — само связывание, соответственно, его знак — копула — также приводят [на ум] некую мысль, в которой мыслится основание, в силу которого оба следующие друг за другом имени приложимы к одной и той же вещи. — Копула — не просто знак связи или понятие связи, но показывание того, в чем основывается связанность, causa.

Как Гоббс разъясняет такое понимание копулы, которое в рамках его крайней номиналистической ориентации должно вызывать

удивление? Возьмем один пример: corpus est mobile [\[183\]](#) ; тело подвижно (есть подвижное). Мы мыслим посредством corpus и mobile rem ipsam — саму вещь, utroque nomine designatam [\[184\]](#) , обозначенную обоими именами. Но мы не просто мыслим с помощью этих двух имен дважды — раз за разом — одну и ту же вещь: тело — подвижное, non tamen ibi acquiescit animus, дух на этом не успокаивается, но продолжает спрашивать: что означает быть телом или быть подвижным, sed quaerit ulterius, quid sit illud esse corpus vel esse mobile? [\[185\]](#) Гоббс возводит присущую

копуле функцию показывания (Anzeige) к показу того, что есть сущее, подразумеваемое [обоими] nomina copulata (связанными именами), к вопросу о том, что в *именуемой вещи* составляет те отличия, благодаря которым она именуется именно так, а не иначе. Спрашивая об esse aliquid, мы спрашиваем о quidditas, о что-бытии сущего. Теперь становится понятно, какой функциональный смысл Гоббс приписывает копуле. Как индикация мышления *основания* связи имен она представляет собой *уведомление о том, что в propositio*, в высказывании, мы мыслим *quidditas*,

что-бытие вещей. *Propositio* — это ответ на вопрос: *что есть* вещь? В номиналистической интерпретации это означает: каково основание причастности двух различных имен одной и той же вещи? Выговаривать «есть» в предложении, мыслить копулу означает мыслить основание возможной и необходимой идентичной соотнесенности субъекта и предиката с одним и тем же. То, что мыслится в «есть», основание, представляет собой что-бытие (*realitas*). Тем самым «есть» свидетельствует об *essentia* или *quidditas* вещи, о которой высказывается высказывание.

Согласно Гоббсу, из такого толкования структуры *propositio* становится понятным фундаментальное разделение имен на *nomina concreta* и *abstracta*. Одно старое убеждение логиков состоит в том, что понятия развиваются из суждения и посредством суждения определяются. *Concretum autem est quod rei alicujus quae existere supponitur nomen est, ideoque quandoque suppositum, quandoque subjectum Graece ὑποκείμενον appellatur* [186]. *Concretum* — это имя для чего-то, что мыслится как наличное. Поэтому вместо выражения *concretum* также

употребляются *suppositum*, *subjectum* (ὑποκείμενον). Таковы имена «тело» (*corpus*), «подвижное» (*mobile*) или «подобное» (*simile*). *Abstractum est, quod in re supposita existentem nominis concreti causam denotat* [\[187\]](#) , абстрактное имя обозначает в подлежащей вещи наличное основание конкретного имени. Абстрактные имена суть «телесность» (*esse corpus*), «подвижность» (*esse mobile*) или «подобие» (*esse simile*) [\[188\]](#) . *Nomina autem abstracta causam nominis concreti denotant, non ipsam rem* [\[189\]](#) , абстрактные имена обозначают основание конкретного имени, а не

самую вещь. Quoniam igitur rem ita conceptam voluimus appellari corpus, causa ejus nominis est, esse eam rem extensam sive extensio vel corporeitas [190] , что мы, тем не менее, некое предлежащее конкретное тело называем именно так, имеет свое основание в том, что данное нам [сущее] протяженно, т. е. определено через телесность. Имея в виду предложения, мы должны сказать: конкретные имена — более раннее, абстрактные — более позднее. Ведь, говорит Гоббс, абстрактных имен, выражающих quidditas, не могло бы быть, если бы не было копулы «есть». Они *возникают*, согласно

Гоббсу, из *копулы*.

Мы должны удерживать эту характеристику копулы: копула показывает основание возможной идентичной соотнесенности субъекта и предиката с одной и той же вещью. Это показывание основания подразумевает что-бытие вещи, и поэтому копула, «есть», выражает что-бытие. Гоббс отрицает, что «есть» выражает в каком бы то ни было смысле нечто вроде «существует», «имеется в наличии» и т. п. Но тогда мы сталкиваемся с таким вопросом: в каком отношении находится присущая копуле функция выражения к феномену

(соответственно,— выражению)
бытия-в-наличии или
существования? Как все это связано с
выражением что-бытия?

Копула представляет собой знак
основания, в силу которого
различные имена приложимы к
самой вещи. Это определение нужно
удерживать. «Есть» означает:
имеется основание для этой не
делающей различий соотнесенности
имени субъекта и имени предиката с
некоторой вещью. Это
обстоятельство имеет дальнейшие
следствия для определения
propositio. Мы уже указывали, что в
высказывании заключена истинность

или ложность и что имеет место определенная взаимосвязь между бытием в смысле «есть» и истинностью. Возникает вопрос: как Гоббс понимает *veritas*, соответственно,— *falsitas*, истинность и ложность, принадлежащие *propositio*? Эта взаимосвязь, как Гоббс ее понимает, заявляет о себе в следующем предложении: *Quoniam omnis propositio vera est... in qua copulantur duo nomina ejusdem rei, falsa autem in qua nomina copulata diversarum rerum sunt* [\[191\]](#) , истинно всякое такое высказывание, в котором сочетание имен, субъекта и предиката

относится к одной и той же вещи; ложно же высказывание тогда, когда связанные имена относятся к различным вещам. Гоббс видит истину суждения в правильном идентифицирующем отношении членов предложения к одной и той же вещи как *единому* основанию связанности. Он определяет копулу в том же смысле, что и истину. «Есть» как копула представляет собой в то же время выражение истинности предложения. Мы не будем здесь вдаваться в обсуждение явной близости (несмотря на существенные различия) этого определения истины и аристотелева. В соответствии с

такой дефиницией истины Гоббс может сказать: *Voces autem hae veram, veritas, vera propositio, idem valent* [\[192\]](#) , эти слова: истинное, истина, истинное предложение означают одно и то же. Гоббс говорит прямо: истина — это всегда истинное предложение. *Veritas enim in dicto, non in re consistit* [\[193\]](#) , истина имеет место в сказанном как таковом, а не в вещах. Это напоминает положение Аристотеля: ἀληθεύειν, бытие-истинным, не в вещах, ἐν πράγμασιν, но ἐν διανοίᾳ, в мышлении. В отличие от этого Гоббс говорит в согласии со своей позицией крайнего номинализма: [даже не в мышлении,

но] в *выговоренном* мышлении, в предложении.

Характерен тот способ, каким Гоббс пытается доказать свой тезис. *Nam esti verum opponatur aliquando apparenti, vel ficto, id tamen ad veritatem propositionis referendum est* [\[194\]](#) , и хотя по временам истинное противопоставляют кажущемуся или фантастическому, все же это понятие истинного следует возводить к истине в собственном смысле, т. е. истине предложения. Гоббс напоминает о том, что традиционно считается известным: что мы можем говорить, например, об «истинном» человеке. Здесь мы имеем в виду

«действительного» человека в отличие от его изображения, изваяния, отражения в зеркале. Это «истинное» в смысле «действительное», говорит Гоббс, не «истинное» в первичном значении, но восходит к истине *propositio*, — тезис, которого, по существу, придерживался и Фома Аквинский, хотя он и иначе относился к истине вещей, чем Гоббс. Гоббс настаивает на одностороннем понимании: истина есть определение предложения, только несобственным образом мы можем говорить об истине *вещей*. *Nam ideo simulachrum hominis in speculo, vel spectrum,*

negatur esse verus homo, propterea quod haec propositio, spectrum est homo, vera non est; nam ut spectrum non sit verum spectrum, negari non potest. Neque ergo veritas, rei affectio est, sed propositionis [\[195\]](#), ведь то, что образ человека в зеркале (spectrum), его зеркальное отражение, εἶδωλον, есть истинный человек, отрицают потому, что *высказывание* «отражение есть человек» не истинно как высказывание. Ведь то, что образ человека не есть истинный человек, нельзя отрицать. Мы называем *вещь* истинной лишь потому, что *высказывание* о ней истинно. Истинность вещей означает лишь

вторичный способ говорить о них. Мы *называем* сущее истинным, например, *истинный* человек в отличие от кажущегося, поскольку соответствующее высказывание истинно. При помощи этого тезиса Гоббс хочет пролить свет на значение имени «истина». Но тут же возникает вопрос: почему высказывание о сущем истинно? Очевидно, потому, что то, *о чем* мы высказываемся, не кажимость, а действительный, истинный человек. Если даже мы не должны заходить слишком далеко и утверждать, что здесь налицо так называемый [порочный] круг,— ведь сейчас речь

идет просто о разъяснении значения термина «истина» из истинности суждения: истина есть то-то и то-то, а именно, истинность суждения, совсем иное дело проблема подлинного *обоснования* чего-то истинного как [истинного] суждения — все же здесь несомненно обнаруживается загадочная взаимосвязь между действительностью сущего и истинностью суждения о действительном сущем — взаимосвязь, которая настойчиво давала о себе знать уже в интерпретации кантова тезиса: бытие равняется воспринимаемости,

положенности.

Гоббс присоединяет к этим разъяснениям, в которых он редуцирует истину вещей к истине предложений о вещах, характерное замечание: *Quod autem a metaphysicis dici solet ens unum et verum idem sunt, nugatorium et puerile est; quis enim nescit, hominem, et unum hominem et vere hominem idem sonare* [\[196\]](#) , то, что обычно говорится метафизиками: бытие сущим, бытие единым и бытие истинным — одно и то же, это ничтожная ребячья болтовня, ведь кто же не знает, что человек, один человек и действительный человек имеет один

и тот же смысл. Гоббс думает здесь о восходящем к Аристотелю схоластическом учении о трансценденциях, о таких определениях, которые вообще присущи каждому «нечто» как «нечто», в соответствии с которыми каждое «нечто» в некотором смысле *есть*, т. е. есть *ens*, каждое «нечто» есть *одно* «нечто», и каждое «нечто» просто как сущее, т. е. как некоторым образом мыслимое Богом, *истинно*, *verum est*. Схоластика не говорит, однако, как это ей приписывает Гоббс, что *ens, unum, verum*, т.е. трансценденции, *idem sunt*, означают одно и то же, но она говорит только,

что эти определения
взаимозаменяемы, т. е. одно может
быть подставлено вместо другого,
поскольку все они равнозначально
присущи каждому «нечто» как
«нечто». Причины, по которым Гоббс
с необходимостью должен был
остаться слеп в отношении
фундаментального значения
трансценденций, мы здесь подробнее
разбирать не можем, тем более что и
в самой схоластике не удалось
добиться по этому поводу
окончательной ясности. Следует
только обратить внимание на то, с
каким упорством Гоббс отвергает
всякую истину вещей и приписывает

определение истины только высказываниям.

Это толкование [истины] у Гоббса, имеющее особое значение для понимания современной логики, поскольку и она придерживается упомянутого тезиса, становится еще более отчетливым благодаря следующему разъяснению, в котором наиболее тесно соприкасаются правильно увиденное и односторонне истолкованное. *Intelligitur hinc veritati et falsitati locum non esse, nisi in iis animantibus qui oratione utuntur* [\[197\]](#) , — отсюда становится понятно, что место истине и лжи есть только в таких

живых существах, которые пользуются речью. Поскольку высказывание есть речь, связь слов, а место истины находится в высказывании, истина имеется только там, где есть живое существо, пользующееся высказыванием. Etsi enim animalia orationis expertia, hominis simulachrum in speculo aspicientia similiter affecta esse possint, ac si ipsum hominem vidissent, et ob eam causam frustra eum metuerent, vel abblandirentur, rem tamen non apprehendunt tanquam veram aut falsam, sed tantum ut similem, neque in eo falluntur [\[198\]](#) , — и хотя живые существа, лишённые речи и языка,

животные, глядя на подобие человека в зеркале, могут претерпеть то же воздействие, как если бы они увидели самого человека, и потому его испугаться или начать к нему ласкаться, но все же они не постигают это данное им *как* истинное или ложное, но только как подобное, и потому не подвержены обману. Здесь, между прочим, дает о себе знать серьезная трудность, состоящая в том, чтобы решить, что дано животным как живым существам и как данное им явлено. Гоббс говорит, что данное не явлено им как истинное или ложное, поскольку они не могут говорить и

не могут строить высказывания о том, что им дано. Но он должен, по крайней мере, сказать, что отражение в зеркале дано им как подобное. В таком случае нельзя не спросить, в какой мере вообще животным может быть дано нечто *как* нечто. Мы приходим тогда к более общему вопросу: дано ли вообще животным нечто *как сущее*? Проблема заключается уже в том, чтобы установить онтически, как животным нечто дано. При ближайшем рассмотрении становится ясно, что мы, говоря осторожно, не понимаем «мир» животных первично, поскольку мы

сами — не просто животные. Но
коль скоро мы как экзистирующие
еще и живем — что представляет
собой отдельную проблему — для
нас имеется возможность,
отталкиваясь от того, что дано нам
как экзистирующим, редуктивно
решить вопрос о том, что может быть
дано животным как только живым
сущностям, которые при этом не
экзистируют. Эту методическую
взаимосвязь использует всякая
биология, но тут еще очень далеко до
ясности. Правда, сегодня мы уже
достигли такой точки, когда эти
основные вопросы биологии в
отношении фундаментальных

определений живого и его мира
попадают в струю [современных
исследований]. Это обстоятельство
указывает на то, что биологические
науки вновь открывают
имманентную им философию. Гоббс
не довольствуется тем, что говорит: у
животных нет языка, поэтому данное
не дано им как истинное или
ложное, а только *как* подобное.
Quemadmodum igitur orationi bene
intellectae debent homines, quicquid
recte ratiocinantur; ita eidem quoque
male intellectae debent errores suos; et
ut philosophiae decus, ita etiam
absurdorum dogmatum turpitude solis
competit hominibus [\[199\]](#) , — точно

так же, как для людей [тем самым Гоббс заостряет основополагающую характеристику языка] хорошо понятая речь может стать тем, чему они обязаны всем разумно познанным, точно так же речи и языку, понятым плохо, они обязаны всеми своими заблуждениями. Только людям свойственна как красота философии, так и уродство бессмысленных догм. Habet enim oratio (quod dictum olim est de Solonis legibus) simile aliquid telae araneorum; nam haerent in verbis et illaqueantur ingenia tenera et fastidiosa, fortia autem perrumpunt [\[200\]](#) , язык и речь подобны паутине, что говорилось

также о законах Солона. Умы слабые и изнеженные запутываются в словах и увязают в них, умы же сильные прорывают их. Deduci hinc quoque potest, veritates omnium primas, ortas esse ab arbitrio eorum qui nomina rebus primi imposuerunt, vel ab aliis posita acceperunt. Nam exempli causa verum est hominem esse animal, ideo quia eidem rei duo ilia nomina imponi placuit [\[201\]](#) , — отсюда можно заключить, что первые истины возникли из свободного суждения тех, кто впервые дал имена вещам или получил их от других как уже данные. Ведь, например, предложение: человек есть живое

существо — потому истинно, что оба эти имени подходят одной и той же вещи.

Вот и все о толковании Гоббсом высказывания, истины и вообще языка. Из того, что сказано под конец о языке, стало ясно, что Гоббс воспринимает высказывание как чистую последовательность слов. Но в то же время из процитированных выше отрывков мы видели, что точка зрения номинализма не может быть проведена до конца. Ведь Гоббс не может оставаться при высказывании, понятом как простая последовательность слов. Он с необходимостью вынужден связывать

эту последовательность слов с вещью, хотя и не занимается при этом сколько-нибудь подробной интерпретацией этой специфической связи имени и вещи и условием ее возможности, т. е. присущим именам характером значения. Несмотря на номиналистический подход к проблеме, для Гоббса «есть» означает больше, чем просто феномен голоса или письма, который некоторым образом втиснут между другими [подобными феноменами]. Связка как связь слов уведомляет о мышлении основания идентичной соотносимости двух имен с одной и той же вещью. «Есть» подразумевает

что-бытие вещи, о которой сделано
высказывание. Таким образом, за
пределами чистой
последовательности слов
обнаруживается еще многое другое,
что принадлежит высказыванию
вообще: идентифицирующее
отношение имени к вещи,
схватывание что-бытия вещи в этом
идентифицирующем отношении,
мышление основания этого
идентифицирующего отношения.
Гоббс, принуждаемый самими
феноменами, интерпретируя
высказывания как
последовательность слов, все больше
отказывается от своего собственного

начинания. Такова характерная черта всякого номинализма.

в) Бытие копулы в горизонте что-бытия (essentia) и бытия-действительным (existentia) у Дж. Ст. Милля

Попробуем теперь коротко охарактеризовать теорию высказывания и теорию связки у Дж. Ст. Милля. Здесь мы встречаемся с новой проблемой, касающейся копулы, так что ведущий вопрос о связи бытия и истинности еще более усложняется. Дж. Ст. Милль (1806-1873) развил свою теорию высказывания и теорию связки

(копулы) в своей главной работе «Система дедуктивной и индуктивной логики. Изложение основоположений теории доказательства и методов научного исследования» (1-ое издание, 1843, 8-е издание, 1872, мы цитируем по немецкому переводу Гомперца, 2-е издание, 1884). Существенным образом относящиеся к нашему вопросу разделы находятся в первом томе, первой книге, четвертой главе «О предложении» и пятой главе «О содержании предложения». Дж. Ст. Милль как философ сложился под влиянием английского эмпиризма, Локка и Юма, далее, Канта, но

прежде всего, под влиянием работы своего отца Джеймса Милля (1773-1836) «Анализ феноменов человеческого духа» [\[202\]](#) . Логика Милля приобрела во второй половине XIX века большое влияние. Она определила, по существу, всю работу в области логики, как во Франции, так и у нас [в Германии].

Логика Милля, построенная в целом в соответствии с лежащим в ее основе убеждением, долженствующим быть номиналистическим, хотя и не таким крайним, как у Гоббса, никоим образом не однородна. Если в первой книге, развивающей теорию

номинализма, мы должны признать за Миллем номиналистическую позицию, то в четвертой книге, в интерпретации методов науки, когда Милль на практике проводит свои теоретические убеждения, сказывается нечто противоположное этой теории, т. е. совсем не номиналистическое восприятие вещей, так что, в конце концов, он в самой острой форме выступает против всякого номинализма и, конечно, против Гоббса. Милль начинает свое исследование о предложениях с общей характеристики этой формы речи: «Предложение... есть отрезок речи

[\[203\]](#) , в котором утверждается или отрицается некий предикат о субъекте. Предикат и субъект – это все, что необходимо, чтобы построить предложение; однако, поскольку из того обстоятельства, что мы просто видим два имени поставленными одно рядом с другим, невозможно заключить, что они суть предикат и субъект, т.е. что одно должно быть утверждаемо или отрицаемо относительно другого, требуется определенная форма, дабы выразить это намерение (Absicht, intention), некий знак, показывающий, что предикация должна отличаться от любого другого

вида речи» [\[204\]](#) . Здесь вновь дает о себе знать подход, согласно которому субъект и предикат поставлены вместе как имена. Но требуется знак, показывающий, что это сочетание слов, поставленных рядом, представляет собой предикацию. «Иногда это может быть достигнуто посредством незначительного изменения в одном из слов, каковое изменение называют флексией; скажем, когда мы говорим: «огонь горит», изменение «гореть» в «горит» уведомляет о том, что мы хотим высказать предикат «гореть» о субъекте «огонь». Однако эта функция [уведомлять о

предикции] обычно
выполняется словом «*есть*» , если
намерение [говорящего] состоит в
утверждении, или «*не есть*» в случае
отрицания, или же некоторой другой
формой глагола «*быть*» . Слово,
которое служит цели быть знаком
предикации, называют, как мы уже
отмечали выше, *копулой*. Важно,
чтобы наше представление о природе
и определении [\[205\]](#) копулы было
свободно от всякой неточности; ведь
путанные понятия касательно копулы
входят в число причин, которые
способствовали распространению
мистицизма в области логики и
превращению логических

рассмотрений в логомахию (Wortkampf, logomachy).

Философы зачастую склонны думать, что копула есть нечто большее, чем просто знак предикации, что она означает также существование [наличие]. Кажется, что в предложении «Сократ справедлив (*есть* справедливый)» содержится не только то, что качество «справедливый» может быть высказано утвердительно (ausgesagt, affirmed) о Сократе, но также сверх того, что Сократ *есть*, т.е. что он существует. Но это показывает только, что некая двусмысленность заключена в самом

слове «есть» - слове, которое выполняет не только функцию (Aufgabe, function) копулы в утвердительном высказывании, но имеет еще и собственное значение, в силу которого оно само может служить предикатом в предложении. Что употребление этого слова как копулы не обязательно включает в себе утверждение существования, явствует из такого положения, как: «Кентавр есть выдумка поэтов», в котором никак не может подразумеваться, что кентавр существует, поскольку само предложение явно утверждает, что эта вещь не имеет никакого

действительного (wirkliche, real) существования.

Можно заполнить множество томов досужими спекуляциями о природе бытия (τό ὄν, οὐσία, ens, entitas, essentia, и т.п.), которые проистекают только из того, что авторы этих рассуждений проглядели двойной смысл (Doppelsinn, double meaning) слова «быть» и решили, что, когда оно означает «существовать» и когда оно означает «*быть* некоторой так-то и так-то именуемой (специфицируемой) вещью», как, например, *быть* человеком, *быть* Сократом, *быть* видимым, *быть* предметом разговора, *быть*

иллюзией или даже *быть* не-сущим, то и здесь в основе своей оно должно соответствовать тому же представлению, и что для него должно отыскаться значение, которое подходило бы во всех упомянутых случаях. Туман, который возник от этого маленького пятнышка, распространился в ранний период на всю округу метафизики. Но нам не подобает торжествовать над такими великими умами, как Платон и Аристотель, поскольку ныне мы в силах предохранить себя от многих заблуждений, в которые они, вероятно, с неизбежностью,

впадали» [\[206\]](#) . Здесь отчетливо видно, как трезвый англичанин разделяется с мировой историей. Из приведенной цитаты мы видим, что Милль начинает разрабатывать проблему в том же направлении, что и номинализм вообще. Предложение есть последовательность слов, которая нуждается в специальном знаке, чтобы в ней можно было распознать предикацию. Следующий момент, которому толкование копулы у Милля дает предварительную характеристику, заключается в том, что, как полагает Милль, в связке, в «есть», лежит некая двусмысленность, поскольку она, с

одной стороны, выполняет *функцию связывания* , соответственно, функцию знака [предикации], но заодно означает то же, что и *существование*. Милль подчеркивает, что попытка свести воедино эти два значения копулы – ее функцию связывания, ее знаковый характер, и ее значение как выражение существования, загнало философию в мистицизм. Мы увидим по ходу наших разъяснений, как обстоят дела в этом вопросе и в какой мере копула двусмысленно, возможно даже – многомысленна, многозначна. Но именно потому неизбежным становится проблема

поиска *единого основания* этой
многозначности. Ведь

многозначность одного и того же
слова никогда не бывает случайной.

Начинание Милля выглядит так,
будто он пытается отделить
высказывание как
последовательность слов от самих
вещей, о которых нечто высказано,
или, как это принято в английском
эмпиризме, рассмотреть
высказывание не столько как
совокупность слов, сколько как
совокупность представлений,
которые связываются исключительно
в субъекте. Однако [на самом деле]
он со всей остротой возражает

против толкования суждения как связи представлений или же просто слов. Он говорит: «Конечно, верно, что всякий раз в случае суждения, когда мы судим, например, что золото (есть) желтое, в нашем сознании (Bewußtsein, mind) происходит некий процесс. Мы должны обладать представлением золота и представлением желтого, и эти идеи должны быть собраны в нашем сознании (Geist, mind) воедино» [\[207\]](#) . Милль здесь в определенном смысле присоединяется к характерной для эмпиризма интерпретации мышления: это собирание,

сопоставление представлений в душе. «Но, во-первых, очевидно, что это только часть того, что имеет место [в суждении]» [\[208\]](#) ; «но моя вера (Glaube, belief) [т.е., assensus, как говорит Декарт, выражение согласия, заключенное в суждении] относится не к представлениям, а к вещам. То, во что я верю [т.е. то, с чем я выражаю согласие, чему я в суждении говорю «да»], есть некий факт» [\[209\]](#) . Отсюда мы должны заключить, что «есть» в предложении выражает фактичность самой вещи, ее бытие-в-наличии, а не только представляет собой знак связи имен. С одной стороны, это

означает, что предложение соотносится с фактическим положением дел, с другой стороны, сказано: «есть» представляет собой знак связи имен. Как устранить эту двусмысленность копулы?

Милль пытается сделать это, вводя членение совокупности вообще всех возможных предложений на классы. Он различает *существенные* и *случайные* предложения, в схоластических терминах — эссенциальные и акцидентальные предложения. Как он намерен это понимать, явствует из дальнейших обозначений, которыми он снабжает свою классификацию предложений.

Существенные предложения Милль называет также *словесными* предложениями, а случайные обозначает как *действительные* [\[210\]](#) . Он предлагает и другую характеристику, посредством которой присоединяется к традиции и, как он полагает, к Канту. Существенные или словесные предложения называются *аналитическими* , а действительные или случайные предложения — *синтетическими*. Кант сделал это различие путеводной нитью для своей главной проблемы, поскольку для него вопрос стоял так: как возможны синтетические суждения а

priori? В этом вопросе скрыто следующее: как возможна онтология как наука? Подразделение предложений на классы, введенное Миллем, не согласуется с кантовым, что, собственно, здесь безразлично. Существенное суждение всегда словесно, это означает, что существенное суждение просто разъясняет значение слова. Оно относится не к действительному положению дел, а к значению имен. Поскольку же значения имен вполне произвольны, то словесные предложения, точнее, предложения, разъясняющие значения слов, строго говоря, не истинны и не ложны. Для

их истинности нет никакого критерия в самих вещах, здесь важно только соответствие принятому словоупотреблению. Словесные, или существенные, предложения суть *дефиниции*. Простейшее и важнейшее понятие дефиниции — это, согласно Миллю, понятие предложения, которое указывает значение слова, «а именно, или то значение, которое оно имеет в общепринятом употреблении, или то, которое говорящий или пишущий хочет с ним связать для частных целей своего изложения» [\[211\]](#). Дефиниция — это номинальная дефиниция, разъяснение значения *слова*. Теория

Милля о предложениях не совпадает с тем, что он позже практически проделывает в четвертой книге. Изложенное здесь лучше самой его теории. «Дефиниция имени... есть полная сумма всех существенных предложений, которые могут быть образованы, так что это имя входит в них в качестве субъекта. Все предложения, истина которых [хотя, собственно, Миллю не следовало бы так говорить] содержится в имени, все такие предложения, которые мы сознаем, просто слыша имя, включены в определение, если только оно полно» [\[212\]](#) . Все дефиниции относятся к именам, но

— и тут положения теории, собственно, уже нарушены — «в некоторых предложениях ясно видно, что они не преследуют иных целей, кроме определения имен, в то время как в других, помимо объяснения значения слова, подразумевают, *что имеется в наличии (vorhanden ist, exists)* некая вещь, соответствующая слову. Но подразумевают это [т. е. выражения наличного бытия того, о чем высказываются] или нет, в каждом конкретном случае нельзя заключить только из формы выражения» [\[213\]](#) . Здесь обнаруживается слом номиналистического подхода. Милль

должен выйти за пределы
последовательности слов,
вернувшись к взаимосвязи того, что
эта последовательность слов
подразумевает. «Выражения 'Кентавр
есть существо, у которого верхняя
часть туловища человеческая, а
нижняя — лошадиная' и 'треугольник
есть прямолинейная фигура с тремя
сторонами' с точки зрения формы
совершенно одинаковы, хотя первое
не подразумевает, что какая-то вещь,
которая могла бы соотносываться
(comformable) с термином,
действительно существует [здесь
сказано только, что *о* понимают под
словом 'кентавр'], в то время, как во

втором случае существование подразумевается» [\[214\]](#) . Милль говорит [\[215\]](#) , что критерий различия между двумя этими предложениями, имеющими, на первый взгляд, один и тот же характер, состоит в том, что в первом предложении вместо «есть» можно подставить выражение «означает». Вместо первого предложения я могу сказать: «Кентавр означает существо и т.д.», и я могу так сказать, не изменив смысла предложения. Во втором же случае: «треугольник есть прямолинейная фигура с тремя сторонами», я не могу подставить

вместо «есть» «означает», потому что тогда было бы невозможно из этой дефиниции, которая представляет собой не просто дефиницию слова, выводить какие бы то ни было истины геометрии, что, тем не менее, происходит. Во втором предложении о треугольнике «есть» означает не то же самое, что «означает», но таит в себе некоторое *экзистенциальное* суждение. За всем этим скрывается весьма трудная проблема: что следует понимать под математическим существованием и как обосновывать его аксиоматически. Милль использует возможность заменять «есть» на

«означает» в различных предложениях как критерий для различения, с одной стороны, чистых дефиниций как объяснений слов и, с другой стороны, предложений, высказывающих существование. Отсюда видно, что он стремится толковать «есть» в так называемых словесных предложениях или эссенциальных [\[216\]](#) высказываниях в смысле «означает». Эти предложения имеют своим субъектом слово-субъект. Слово-субъект как слово подлежит определению, откуда и происходит название «словесные предложения». Те же предложения, в которых «есть»

высказано в смысле «существует»,
суть *действительные* предложения,
поскольку они подразумевают
действительность.

Действительность, как у Канта,
равняется существованию.

С помощью упомянутой замены
«есть» другим выражением в
аналитических, т. е. существенных,
предложениях, Милль пытается
избежать двусмысленности копулы и
разрешить вопрос о различных
значениях бытия в «есть». Но легко
видеть, что даже при «замене»
«есть» на «означает» в
эссенциальных предложениях копула
все еще присутствует, а именно во

флексии соответствующей личной формы глагола «означать», введенного в качестве замены. Нетрудно показать, что в каждом *значении* имени заключено *отношение к вещи*, так что словесные предложения Милля не могут быть полностью отделены от вещей, которые они подразумевают. Имена, слова в широком смысле не имеют а priori фиксированной меры содержания своего значения (объема). Имена, соответственно,— значения изменяются вместе с перестраивающимся знанием вещей, и значения имен и слов изменяются всякий раз в соответствии с тем или

иным преобладающим моментом значения, т.е. в соответствии с преобладанием определенного направления взгляда на вещь, которая так или иначе этим именем именуется. Все значения, в том числе, казалось бы, чисто словесные, происходят из вещей. Каждая терминология наперед предполагает некое знание вещей.

В отношении деления предложений у Милля на словесные и действительные нужно, стало быть, сказать следующее: Действительные высказывания, т. е. высказывания о сущем, постоянно обогащают и модифицируют словесные

предложения. Различие, которое виделось здесь Миллю,— это различие между восприятием сущего, заявляющим о себе в расхожем понимании и мнении так, как оно уже заложено в любом языке, и членораздельным схватыванием и прослеживанием сущего, будь то в практике или в научном исследовании.

Разделение предложений на словесные и действительные нельзя провести в этом смысле, ведь все словесные предложения суть только следы упадка *действительных* предложений. Милль сам вынужден возражать против своего различения

и опротестовывать свою теорию, ссылаясь при более подробном разборе дефиниций на то, что все словесные высказывания также находятся в зависимости от опыта вещей. «Как следует определять имя, может оказаться не просто исследованием, сопряженным с серьезными трудностями и осложнениями, но и потребовать рассматриваний, проникающих глубоко в природу вещей, обозначаемых этим именем» [\[217\]](#) . «Единственное адекватное определение имени — это [...] такое определение, которое устанавливает (angibt, declares) факт, более того, всю совокупность

фактов, включенных в значение имени» [\[218\]](#) . Здесь недвусмысленно сказано, что даже словесные предложения соотнесены с действительным положением вещей. Но к тому же, можно легко углядеть, исходя из того наименования, которое Милль дает словесным предложениям, называя их эссенциальными, что [словечко] «означает», которое Милль подставляет в словесных предложениях вместо «есть», тоже артикулирует некое высказывание бытия. Ведь они называются так, поскольку они высказывают эссенцию, *что-бытие* вещи. Гоббс

сводил предложения вообще, *propositiones*, к предложениям о что-бытии.

Тем самым двусмысленность копулы становится еще отчетливее. Гоббс говорит, что все предложения высказывают что-бытие, т. е. — некий способ бытия. Милль говорит: если не считать словесных предложений, которые не должны, собственно, служить высказываниями о сущем, предложение как действительное высказывает нечто о существующем. Для Гоббса «есть», *est*, означает то же самое, что и *essentia*, для Милля — *existentia*. Разбирая второй тезис,

мы видели, что эти понятия бытия некоторым образом зависят друг от друга и определяют каждое сущее. Мы видим, тем самым, как онтологическая теория бытия отливается в различные возможные логические теории связки «есть».

Нам не нужно здесь вдаваться в детали учения о действительных предложениях и способа, которым их интерпретирует Милль, тем более, что он толкует их с помощью понятия существования (экзистенции), действительности, в некотором индифферентном смысле и не видит здесь больше проблемы. Заметим только, что ему известны

три различные категории, три области действительного: во-первых, чувства и состояния сознания, во-вторых, субстанции телесного и духовного свойства и, в-третьих, атрибуты. Мы также не можем заниматься здесь влиянием теории предложения у Милля на его учение об индукции и умозаключении.

Мы должны запомнить: в теории Милля возникает особый упор на экзистенциальное значение «есть»: «есть» в смысле «существует».

*2) Бытие копулы и учение
Германа Лотце о двойном
суждении*

В заключение обратимся к точке зрения Лотце по поводу копулы. Лотце с ранних пор занимался проблемами логики. Мы располагаем двумя вариантами его работы — малой «Логикой» и большой «Логикой», которые он разрабатывал почти одновременно с малой и большой «Метафизикой». Малая «Логика» (1843) выросла из полемики с Гегелем, но, несмотря на это, в значительной степени Гегелем определяется. Большая «Логика» (1874, 2-е издание, 1880) написана значительно пространнее и существенно самостоятельнее. Она ориентирована, прежде всего, под

сильным влиянием Милля, на научные теории.

В малой «Логике» Лотце говорит о «копуле, в такой же мере связывающей, как и разделяющей» [\[219\]](#). Он продолжает здесь мысль, на которой настаивал уже Аристотель, что высказывание в такой же мере σύνθεσις как и διαίρεσις. Копулу он называет существенной фигурой суждения (Urteilsbild). Насколько определено Лотце берет «есть» в качестве именно копулы, т. е. усматривает в «есть» функцию связывания, и понимает копулу, подобно Канту, как понятие связи, обнаруживается из

одного замечания об отрицательном суждении: « S не есть P », которое со времен Платонова «Софиста» представляет собой существенную трудность для логики и онтологии. Здесь копула имеет характер «не есть», т. е. это как бы отрицательная копула. Лотце говорит: «Отрицательная копула невозможна» [\[220\]](#), поскольку разъединение (негация) не есть способ связи. Когда я говорю: S не есть P , и отрицаю P относительно S , то это не может означать, что я связываю P с S , полагает Лотце. Эта мысль приводит его к теории, существенной для более поздней большой «Логики»:

отрицание в отрицательном суждении представляет собой лишь новое, второе суждение об истине первого, которое, собственно, всегда нужно мыслить как утвердительное. Второе суждение есть суждение об истинности, соответственно, ложности, первого. Это приводит к тому, что Лотце говорит: всякое суждение есть как бы двойное суждение. « S равно P » означает: S есть P , да, это истинно. S не равно P означает: нет, это не так, а именно, что S равно P , причем последнее как утвердительное суждение всегда лежит в основе.

Прежде всего, не вступая в

полемику, нужно спросить по поводу учения Лотце: следует ли попросту полагать, что отрицание равно разделению? Что означает здесь разделение, коль скоро Лотце считает невозможной отрицательную копулу, т. е. разделяющую связку? Далее нужно спросить: состоит ли первичный смысл связки в связывании? Конечно, об этом говорит само имя. Но вопрос остается: можем ли мы, занимаясь проблемой «есть» и его онтологического смысла, ориентироваться на «есть» как копулу; не получается ли так, что когда я беру «есть» как копулу, как

связь, тем самым я уже заранее обречен на определенную интерпретацию «есть», которая, возможно, не позволяет проникнуть в центр проблемы.

Лотце, как мы уже подчеркивали, сумел развить свое учение об удвоении суждения и каждого высказывания еще дальше. Он называет это удвоение расщеплением на главную мысль и побочную мысль. Р-бытие S — это главная мысль, которая выражает содержание предложения. Привходящее «да, это так» или «да, это истинно» представляет собой побочную мысль. Мы снова видим,

как в этом разведении главной и побочной мысли Лотце возвращается к тому, что подчеркивал уже Аристотель: «есть» означает, с одной стороны, *связь*, а с другой стороны, значит *истинность*. Лотце говорит в своей большой «Логике»: «Теперь уже ясно, что нам может быть дано столько существенно различных форм суждения, сколько дано существенно различных значений копулы, т. е. — различных побочных мыслей, которые мы образуем, связывая субъект и предикат, и выражаем более или менее полно в синтаксической форме предложения» [\[221\]](#) . Относительно

категорического суждения: S
равняется Р, чаще всего избираемого
в логике в качестве примера, Лотце
замечает: «Что касается этой формы,
то тут едва ли есть, что изучать, ее
строение кажется совершенно
простым и прозрачным; нужно
только показать, что эта кажущаяся
ясность совершенно загадочна, и что
темнота, которая сгустилась вокруг
копулы в категорическом суждении,
будет еще в течение долгого времени
представлять собой побуждающую
причину последующих
видоизменений логической работы»
[\[222\]](#) . Лотце увидел здесь, в
действительности, гораздо больше,

чем его последователи. Именно эта проблема копулы, чью историю мы проследили здесь только в виде отдельных намеков, по мере того, как работе, начатой Лотце, придавали все более жесткую форму, не смогла найти должного признания. Напротив, некое своеобразное переплетение идей Лотце и теоретико-познавательного обновления кантианской философии привело к тому, что, начиная примерно с 1870 года, происходит еще большее отторжение вопроса о копуле от онтологической проблематики.

Мы видели, что уже Аристотель

определяет высказывание, логос, как то, что может быть истинным или ложным. Суждение есть носитель истины. Знание же имеет ту отличительную черту, что оно должно быть истинным. Стало быть, основная форма знания — это суждение, которое не просто исконно [претендует на истинность], но *единственно* только и может быть истинным. Тезис Гоббса «познавание есть образование суждений», мог бы быть переводом современной логики и теории познания. То, на что направлено познание, есть объект или предмет деятельности суждения. В соответствии с так называемым

коперниковым переворотом,
совершенным Кантом в
интерпретации знания, согласно
которому не познание должно
сообразовываться с предметами, но,
наоборот, предметы — с познанием,
истина знания, т. е. истина суждения,
становится мерилом предмета,
объекта или, точнее, предметности,
соответственно,— объективности.
Но, как показывает копула, в
суждении всегда выражено *бытие*.
Истинное суждение есть знание об
объекте. Когда о чем-то истинно
судят, это определяет *предметность*
предмета или *объективность*
познанных объектов. Объективность

или предметность есть то, что достигается в познании в смысле суждения о чем-то, относящемся к сущему. Бытие сущего становится *тождественным предметности*, а быть предметом означает не что иное, как быть тем, о чем *истинно судят*.

Раньше других Гуссерль показал в «Логических исследованиях», что следует проводить различие в акте суждения (Urteilen) между деятельностью суждения и содержанием, о котором судят. То, о чем судят, то, что подразумевается в выполнении акта суждения, есть то, что *имеет силу*, или иначе —

содержание предложения, смысл предложения или просто смысл. Смысл означает то, о чем судят в истинном суждении, как таковое. А это — то, что *истинно*, а то что истинно, образует не что иное, как предметность. Быть тем, о чем истинно судят, означает то же самое, что быть предметом, *предметность* есть то же самое, что смысл. Такое толкование знания, которое ориентировано на суждение, на логос и поэтому стало *логикой познания* (это название носит главная работы Германа Когена, основателя Марбургской школы), и эта ориентация [проблемы] истины и

бытия на *логику* предложения и есть главная отличительная черта неокантианства. Точка зрения на познание, состоящая в том, что оно — то же самое, что суждение, что истина равняется свойству быть предметом истинного суждения, равняется предметности, равняется имеющему силу смыслу, стала настолько господствующей, что даже феноменология заразилась этим несостоятельным толкованием знания, как это обнаруживается при дальнейшем изучении работ Гуссерля и прежде всего «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии»

(1913). Однако нельзя безоговорочно отождествлять его интерпретацию с неокантианской, хотя Наторп в своей детальной критике Гуссерля полагал, что позволительно отождествлять позицию Гуссерля с его собственной. Под влиянием логического толкования знания в Марбургской школе и анализа суждения в «Логических исследованиях» Гуссерля сформировались более молодые представители неокантианства, прежде всего, Хенигсвалд (Hönigswald), один из самых проницательных представителей этой группы.

д) Различные интерпретации бытия в смысле копулы и отсутствие радикальной постановки проблемы

В ходе обзора толкований «есть», которое называют копулой, мы видели, что в этом феномене переплелось множество различных определений: во-первых, что бытие есть что-бытие (Гоббс), во-вторых, что оно означает существование (Милль), далее, что «есть» представляет собой то самое, о чем судит побочная мысль в суждении и в чем фиксируется истинность суждения (Лотце), что, как сказал

уже Аристотель, это бытие означает бытие-истинным и что, далее, это «есть» выполняет функцию связывания. Характерные определения копулы таковы: [1] «есть» выражает бытие как чтойность, *essentia*; [2] «есть» равно существованию, *existentia*; [3] «есть» означает «быть-истинным» или, как сегодня еще говорят, «иметь силу» (*gelten*), наконец, [4] «есть» выражает бытие как функцию связи и, тем самым, представляет собой уведомление (*Anzeige*) о предикации.

Мы должны спросить: верно ли, что все эти различные интерпретации «есть» случайны, или

они возникают из определенной необходимости? Почему же не удастся не просто свести все эти определения воедино и унифицировать каким-то внешним образом, а понять их как необходимые, исходя из некоторой радикальной постановки проблемы?

Давайте еще раз оглянемся на весь ход наших исторических реконструкций наиболее характерных способов работать с проблемой связки. Мы видели, что Гоббс стремился предложить крайне номиналистическую интерпретацию предложения, соответственно, — высказывания, в то время как Милль

распространял номиналистическую теорию только на предложения, которые он называл словесными предложениями, дефинициями. В этих предложениях «есть» значит ровно следующее: «слово, играющее роль субъекта, означает...» «Есть», согласно Миллю, имеет значение бытия только в предложениях, названных акцидентальными, или действительными, высказываниями, в тех, что высказывают нечто о сущем. Но мы обнаружили, что и словесные предложения, разъясняющие значения, необходимо связаны со знанием вещей, а потому и с отношением к сущему.

Предпринятое было Миллем разделение не удастся провести до конца, он сам в ходе исследования вынужден выйти за пределы своего номинализма. Этот факт важен не только в отношении теории Милля, но и в отношении номинализма вообще. Здесь обнаруживается, что невозможно последовательно придерживаться номинализма как теории. Для теории копулы Лотце характерно, что ее автор пытается включить значение, подразумеваемое связкой «есть», в структуру предложения за счет того, что говорит: каждое суждение есть, собственно, двойное суждение,

состоящее из главной и побочной мысли. Главная мысль фиксирует содержание суждения, побочная мысль есть суждение о первом, причем в этом втором суждении высказывается, что первое истинно или ложно. Эта теория суждения Лотце переплетается с неокантианским толкованием познания как деятельности суждения, и отсюда возникает определенное понимание объективности объектов, а вместе с ним и понимание «быть» как «быть содержанием истинного суждения». То, о чем судит суждение, отождествляется с тем, с чем

суждение соотносится, с предметом. Быть тем, о чем судят,— то же самое, что быть предметом; предметность, истинное суждение и смысл отождествляются.

Чтобы испытать наше понимание этой взаимосвязи, давайте устроим проверку следующим образом: возьмем на пробу несколько предложений и проинтерпретируем их в смысле разных теорий. Осуществляя эту проверку, мы должны иметь в виду, прежде всего, феноменологический анализ, который нам предстоит в следующих параграфах. Мы выбираем для этого совершенно

тривиальные предложения.

«Небо (есть) голубое». Гоббс интерпретирует это предложение, согласно своей теории, так, что оба слова «небо» и «голубое» соотносятся с одной и той же вещью. С помощью этой вещи, *res*, выражается возможность связывания этих слов, поскольку в этом «нечто», с которым слово-субъект и слово-предикат единообразно соотносятся, получает выражение *что-бытие*. «Небо голубое» с необходимостью интерпретируется Гоббсом так, что в этом предложении высказывается что-бытие некоторого предмета.

Милль, напротив, настаивал бы

на том, что в этом предложении высказывается не только что-бытие в смысле содержательного определения субъекта, но заодно также говорится: небо *есть* голубое, *есть* наличная вещь, если можно так выразиться, «небо налично таким-то и таким-то образом». Высказано не только что-бытие, *essentia*, но заодно с ним *esse*, в смысле бытия в наличии, *existentia*.

Следующий пример: «Солнце есть». Это предложение теория Гоббса вообще не позволяет интерпретировать, тогда как Милль ввел бы это предложение в качестве основного примера предложений,

высказывающих существование, *esse*, *existentia*. «Солнце есть» означает: оно имеется в наличии, существует.

Предложение «Тело (есть) протяженное» Гоббс должен сразу же в соответствии со своей теорией интерпретировать как такое предложение, которое выражает что-бытие. Но и Милль увидел бы в нем эссенциальное предложение, которое ничего не говорит о существовании, о наличии тела, но выражает лишь следующее: сущности, идее тела необходимо принадлежит протяженность. Но поскольку Милль рассматривал бы это эссенциальное предложение как словесное и в

соответствии с этим оно означало бы только одно: слово «тело» значит протяженность, нам следовало бы тут же спросить: в какой мере это значение «значит» нечто подобное? Что это — некоторая произвольная констатация? Происходит ли так, что я фиксирую некоторое значение и говорю, что оно имеет такое-то и такое-то содержание? Или же это словесное предложение говорит, согласно Миллю, нечто о некотором вещном содержании и при этом так, что безразлично, существует это содержание или нет? «Тело (есть) протяженное» - в определенном смысле аналитическое суждение, но

не словесное. Это аналитическое суждение, которое по поводу реальности тела, в смысле Канта, по поводу его *realitas*, дает некоторое реальное определение. Здесь «есть» имеет значение *esse* в смысле *esse essentiae*, но никоим образом не выполняет только такую функцию, которую имеет в виду Милль, подставляя вместо «есть» «означает».

Четвертый пример, взятый из Милля, звучит так: «Кентавр (есть) выдумка поэтов». Согласно Миллю это предложение чисто словесное. Для него оно — пример того, что имеются предложения, которые не

высказывают никакого бытия в смысле существования. Если мы посмотрим поближе на это предложение, то окажется, что в нем, конечно, высказано нечто такое, что есть кентавр. Но это что-бытие, высказанное о кентавре, выражает именно некий способ его бытия. Наше предложение хочет сказать: такие вещи, как кентавр, имеются в наличии как воображаемые. Это предложение — предложение о существовании. Бытие-в-наличии в самом широком смысле должно здесь подразумеваться, чтобы это предложение в его ограничивающей форме и значении вообще могло быть

понято. Оно хочет сказать: кентавры существуют не действительно, но суть лишь выдумки поэтов. Это предложение опять же не словесное; но «есть» в нем не означает и «существует» в смысле бытия-в-наличии [в узком понимании], оно выражает определенный модус бытия.

Каждое из этих предложений, которые мы привели в качестве примеров, содержит еще одно определение в своем «есть», поскольку во всех предложениях как выговоренных заодно высказана и их *истинность*. В этом причина того, что Лотце натолкнулся на теорию

побочных мыслей. Как связана истинность с «есть», как единство высказывания собирает воедино различные значения «есть», должен выявить позитивный анализ предложения в той мере, в какой мы можем провести его на этой стадии нашего рассмотрения.

Чтобы удержать совокупность различных интерпретаций копулы, сформулируем кратко [следующие положения]:

Первое: Бытие в смысле [копулы] «есть» не имеет самостоятельного значения. Это тезис Аристотеля: *προσθημαίνει δέ σύνθεσιν τινα*, оно значит нечто

ТОЛЬКО В СВЯЗЫВАЮЩЕМ МЫШЛЕНИИ.

Второе: Это бытие означает, согласно Гоббсу, «быть основанием» связуемости объекта и предиката.

Третье: Бытие означает что-бытие («быть» значит «быть чем-то»), *esse essentiae*.

Четвертое: «Быть» в так называемых словесных предложениях тождественно «означать», или же, напротив, оно значит «существовать» в смысле «иметься в наличии», *esse existentiae* (Милль).

Пятое: Бытие означает высказываемую в качестве побочной мысли истинность или ложность.

Шестое: Бытие-истинным — это, и здесь мы возвращаемся к Аристотелю, выражение сущего, которое есть только в мышлении, но не среди вещей.

Подводя итог, мы скажем: В «есть» заключено следующее: 1. *Быть этим-вот* (случайное), 2. *Быть-чем* (необходимое), 3. *Быть-как*, 4. *Быть-истинным*. Бытие сущего означает: *Что-бытие, как-бытие, бытие-истинным*. Поскольку каждое сущее определено посредством «что» и «как» и как сущее выявляется в *своем что-бытии и как-бытии*, копула с необходимостью многозначна. Эта

многозначность, однако, не есть недостаток, но лишь выражение в себе многообразной структуры бытия сущего и, следовательно,— понимания бытия вообще.

Вопрос о бытии в смысле копулы в нашем изложении ориентирован на высказывание и его истинность, точнее — на феномен связи слов. Характеристика «есть» как копулы — совсем не случайное наименование, но выражение того, что интерпретация этого обозначенного как копула бытия, ориентирована на выговоренное, на высказывание, артикулированное в форме последовательности слов.

Следует спросить: соответствует ли эта характеристика «есть» как копулы *онтологическому смыслу бытия*, выраженного с помощью «есть»? Можем ли мы сохранить традиционный подход к вопросу о «есть», не коренится ли путаница, связанная с проблемой копулы, в том, что это «есть» с самого начала характеризуют как копулу и все дальнейшие постановки проблем направляют именно по этому пути?

§ 17. Бытие как копула и феноменологическая проблема высказывания

а) Недостаточное обоснование и очерчивание феномена высказывания

Трудность и запутанность проблемы копулы заключается не в том, что постановка проблемы вообще исходит из логоса, но в недостаточном обеспечении и ограничении самого феномена логоса в целом. Логос подхватывают так, как он ближайшим образом навязывает себя в расхожем опыте вещей. Высказывание представляется наивному взгляду наличным сочетанием выговоренных наличных слов. Подобно тому, как вокруг нас имеются деревья, дома, люди, точно

так же имеются и слова, которые выстроились в ряд друг за другом, и в этой выстроенности друг за другом одни слова стоят впереди других, как мы это отчетливо видели у Гоббса. Когда дано такое наличное сочетание слов, возникает вопрос, какие узы учреждают единство этой связи? Возникает вопрос о связывании, о связке-копуле. Мы уже указывали, что попытку ограничить проблему высказыванием как чистой последовательностью слов фактически не удастся провести до конца. По существу, наряду с высказыванием, даже толкуемым как чистая последовательность слов,

всегда понимается нечто такое, чего номиналистическая теория не хотела бы допускать.

Что к высказыванию относятся многообразные определения и что оно представляет собой не просто артикулированный звук и последовательность слов, обнаруживается уже в положениях, которые Аристотель предпосылает своему сочинению о логосе. Согласно сказанному здесь, логос не есть просто $\phi\omega\nu\eta$ или некое фонетическое целое, но он посредством слов соотносится со значениями, которые мыслятся в мышлении, а мышление при этом

мыслит *сущие* вещи. Цельному самостоянию логоса принадлежит слово, значение, мышление, мыслимое, сущее. То, что мы перечислили здесь как принадлежащее логосу,— не просто выстроено в ряд одно подле другого и имеется в наличии одно рядом с другим, так что из совместно-наличных слов, значений, мыслительных процессов, мыслимого и сущих вещей выявляются определенные отношения между ними. Совершенно недостаточно описывать эти отношения между словами, значениями, мыслью, мыслимым и сущим формально как отношение

между знаком и означаемым. Уже отношение звучания слова к его значению не может быть понято как некое знаковое отношение. Звучание слова не есть знак некоего значения, подобно тому как указатель пути есть знак направления. Какой бы ни была эта связь между словом и значением, связь между значением и тем, что мыслится в этом значении, в свою очередь, иная, чем между словом и мыслимым, а связь между мыслимым в некотором значении и подразумеваемым в этом мышлении сущим — снова иная, чем отношение между звучанием слова, соответственно,— его значением и

мыслимым. Никак нельзя обойтись только общей и формальной характеристикой взаимосвязи между словом, значением, мыслью и сущим. Мы видели уже у Гоббса и прежде всего у Милля, что номиналистическая теория предложения, ориентированная первично на последовательность слов, под давлением обстоятельств приближается к упомянутым феноменам *мыслимого* и *мыслимого сущего*, так что, по сути номиналистическая теория тоже принимает во внимание нечто выходящее за рамки звучащих слов.

Однако остается решающий

вопрос о том, как нужно понимать первично то, что необходимо принадлежит логосу за пределами последовательности слов. Могло бы быть так, что именно в силу выбора последовательности слов в качестве отправной точки оставшиеся составные части логоса становятся жертвой ложного толкования. Можно показать, что так оно на деле и есть. Если предложение представляет собой последовательность слов, которая требует связывания, то тогда следующим друг за другом словам должны отвечать следующие друг за другом представления, и для этих представлений тоже требуется некая

связь. Соответствующая
последовательности слов
последовательность представлений
есть нечто психическое, наличное в
мышлении. Мы имеем, таким
образом, взаимосвязь представлений
в душе, соответствующую
взаимосвязи слов, которая должна
соотноситься со взаимосвязью вещей
вовне. Возникает проблема: как
может взаимосвязь представлений в
душе *согласовываться* с вещами
вовне? Обычно это формулируют как
проблему истины или
объективности. Эта в самом своем
основании *искаженная постановка*
вопроса мотивирована все же тем,

что высказывание с самого начала берется как последовательность слов. Уже греки понимали логос подобным образом, хотя и не исключительно так. Этот подход перешел в традицию логической постановки вопроса, он и по сей день не преодолен.

Из сказанного становится ясно, что нам не только требуется в общих чертах обозначить, что относится к целостному понятию логоса, недостаточно сказать, что, мол, за пределами номинализма остаются принадлежащие логосу значение, мыслимое, сущее, но самое главное — это выделение специфической

взаимосвязи *этих* *по* *сути*
принадлежащих целостности логоса
феноменов. Эта взаимосвязь не
должна выявляться задним числом,
под давлением обстоятельств на пути
некоего сопологания, но целое этих
отношений слова — значения —
мысли — мыслимого — сущего
должно быть с самого начала
исходным образом определено. Мы
должны спросить: каким образом
можно учредить план строительства
этого целого так, чтобы внести в него
специфическую структуру логоса?
Спрашивая так, мы с самого начала
освобождаемся от изолированной и
изолирующей ориентации проблемы

высказывания на выговоренное сочетание слов. Оглашение *может* принадлежать логосу, но не обязано ему принадлежать. Если некоторое предложение и оглашается, то это возможно лишь потому, что первоначально оно есть нечто иное, чем связанная последовательность слов.

б) Феноменологическое
предъявление некоторых
существенных структур
высказывания. Интенциональное
отношение высказывания и его
фундированность в бытии-в-мире

Как нам понимать логос в

качестве высказывания? Мы не можем надеяться втиснуть целое этой структуры в несколько предложений. Речь может идти только о том, чтобы суметь подметить некоторые существенные структуры. Подготовлены ли мы вообще к этому, благодаря предшествующим наблюдениям? В каком направлении мы должны смотреть, если логос как целое становится нашей проблемой? Высказывание имеет характерное двойное значение, так как оно подразумевает акт высказывания и высказанное. Акт высказывания есть интенциональное отношение *Dasein*.

Он по своей сути представляет собой высказывание *о* чем-то, т.е. в себе самом соотнесен с *сущим*. Даже когда то, о чем сделано высказывание, должно выявиться как не-сущее, как ничтожная кажимость, в этом нет никакого посягательства на интенциональную структуру высказывания, а только ее подтверждение. Даже когда я сужу *о* кажущемся, я соотношусь с *сущим*. Это звучит для нас сегодня как нечто почти само собой разумеющееся, однако прошли столетия развития античной философии, покуда Платон не открыл эту само собой разумеющуюся истину и не увидел,

что даже ложное и кажущееся есть
сущее. Конечно, это такое сущее,
которое есть не так, как следовало
бы, сущее, которому чего-то
недостает, это - μή ὄν . Кажущееся и
ложное — не ничто, не οὐκ ὄν, а μή
ὄν, хотя и сущее, но с изъяном.
Платон приходит в диалоге «Софист»
к признанию, что всякий логос как
таковой есть λόγος τινός , всякое
высказывание есть высказывание о
чем-то. Это кажется тривиальным,
но на самом деле здесь загадка.

Мы уже слышали раньше, что
каждое интенциональное отношение
заключает в себе некое
специфическое понимание бытия

того *сущего*, на которое направлено интенциональное отношение как таковое. Чтобы нечто могло стать возможным «о-чем» высказывания, оно должно быть уже наперед дано как *выявленное* и доступное. Высказывание как таковое не выявляет первично, но оно, согласно своему смыслу, всегда соотнесено с тем, что наперед выявлено. Тем самым уже сказано, что высказывание как таковое не есть познание в собственном смысле. Сущее как *выявленное* должно быть дано наперед, чтобы служить возможным «о-чем» высказывания. Но поскольку сущее наперед дано

Dasein [\[223\]](#) как раскрытое, оно носит, как мы показали ранее, характер *внутримирности*. *Интенциональное отношение* (Verhalten), имеющее смысл *высказывания* о чем-то, основывается, согласно своей онтологической структуре, в фундаментальном устройении Dasein, которое мы охарактеризовали как *бытие-в-мире*. Лишь поскольку Dasein существует как бытие-в-мире, для него вместе с его экзистенцией выявлено сущее, так что это выявленное может стать предметом высказывания. Dasein, поскольку оно существует, всегда

уже пребывает при некотором сущем, и это сущее некоторым образом в той или иной мере раскрыто. Здесь обнажается не только то сущее, при котором пребывает Dasein, но одновременно и сущее как само Dasein.

Высказывание может, но не обязательно должно выговариваться в словесной артикуляции. Язык находится в свободном распоряжении Dasein. Поэтому Гоббс прав в той мере, в какой он привлекает язык в его коренном значении для сущностного определения человека. Но это затрагивает только внешнюю сторону

дела, покуда не поставлен вопрос, каким образом то сущее, способу бытия которого принадлежит язык, должно быть. Сами языки никогда не представляют собой нечто наличное, наподобие вещей. Язык никогда не совпадает с собранием слов, указанных в словаре. Но язык, в той мере, в какой он есть, есть так же, как Dasein, т. е. язык существует, он историчен. Говоря о чем-то, Dasein выговаривает себя как существующее *бытие-в-мире*, *пребывание при сущем и обращение с сущим*. Только то сущее, которое существует, т. е. *есть* как бытие-в-мире, понимает сущее. В той мере, в

какой сущее понято, посредством этого понимания артикулируется нечто такое, как связи значений. А для них имеется возможность выразить себя в словах. Дело обстоит не так, что сначала имеются слова, которые оттиснуты как знаки для своих значений, а наоборот, из вот-бытия, понимающего мир и самого себя, т.е. из некоторой уже выявленной взаимосвязи значений, слово всякий раз [произрастает и] прирастает к этим значениям. Слова, если в них ухватывается то, что они означают согласно своей сути, никогда нельзя рассматривать как свободно парящие вещи.

Относительно слов нельзя задавать вопроса о сочетании, которое они якобы образуют как свободно парящие слово-вещи. Такая постановка вопроса оказывается всегда недостаточной, если она нацелена на интерпретацию высказывания и, тем самым, истины.

С помощью этих намеков мы только в общих чертах набросали план, в рамках которого отыщем структуру высказывания. Мы зафиксировали ведущий для нас способ видеть то целое, которое нам необходимо усмотреть прежде, чем мы сможем обозреть взаимосвязь между словами, значениями,

мыслимым и сущим. И это целое, которое находится в поле нашего внимания с самого начала, есть не что иное, как само экзистирующее Dasein.

Первичная черта высказывания — это ἀπόφανσις, определение, которое видел Аристотель, а по сути до него уже Платон. В дословном переводе это означает — показывание, изъ-явление — позволение-видеть нечто из него самого (ἀπο-φαίνεσθαι) так, как оно есть само по себе. Основная структура высказывания — это показывание того, о чем высказывание высказано. То, о чем

высказывается высказывание, то, что в нем первично подразумевается, есть само сущее. Когда я говорю «доска черная», я не высказываюсь о представлениях, но о самом подразумеваемом. Все прочие структурные моменты высказывания определяются посредством этой основной функции, его характером предъявления (Aufweisung). Все моменты высказывания определяются его апофантической структурой.

По большей части высказывание берут в смысле предикации, присоединения предиката к субъекту, или, если представить дело совсем

внешним образом,— как связи последующего слова с предыдущим, или же, когда выходят за пределы ориентации только на слова,— связи одного представления с другим. Но необходимо удерживать первичный характер высказывания как предъявления. Только исходя из этого характера предъявления следует определять *предикативную структуру* высказывания. В соответствии с этим предикация представляет собой исходно расчленение (Auseinanderlegen) наперед данного, а именно,— *показывающее разложение*. Это разложение не имеет смысла

расчленения данных наперед вещей и их вещественных частей, но оно апофантично, т. е. пред-(вы-)являюще. Оно показывает многообразные определения наперед данного сущего. В разложении данное наперед сущее одновременно сделано зримым, показано в единстве взаимной принадлежности показывающих определений. Показывание в смысле высказывания — расчленяюще-предъявляющее и как таковое *определяющее*. Разложение и определение равноисходно и совместно принадлежат смыслу предикации, а она, со своей стороны, апофантична.

То, что было известно Аристотелю под именем σύνθεσις и διαίρεσις, не следует интерпретировать внешним образом, как это происходило уже в античности и сохранилось в последующее время, как если бы представления были поначалу разъяты, а затем вновь связаны. Напротив, это синтетическое и диэретическое отношение, принадлежащее высказыванию, логосу, само в себе — предъявляющее.

Но это расчленяющее определение как предъявляющее всегда уже соотносится с выявленным сущим. То, что

становится доступным в
определяющем предъявлении, может
быть в высказывании как
выговоренном *сообщено*.
Высказывание есть показывание
особой структуры расчленяющего
определения, а это последнее может
быть сообщением. Высказывание как
выговоренное представляет собой
сообщение. Характер сообщения
также следует понимать
апофантически. Сообщение не
означает передачу слов от одного
субъекта к другому, как если бы оно
было процессом взаимного обмена
между различными психическими
событиями в разных субъектах. Что

Dasein, выговаривая себя, сообщает себя другим, означает: высказывая нечто, оно показующе сообщает другому Dasein то же самое понимающее отношение к сущему, о котором высказывается. В сообщении и посредством сообщения Dasein вступает вместе с другим, с адресатом, в то же самое бытийное отношение с сущим, о котором делается высказывание, о котором идет речь. Сообщения — не клад накопленных предложений. Их следует толковать как возможности, благодаря которым говорящий и слышащий совместно вступают в одно и то же глубинное отношение с

сущим, выявленное одним и тем же способом.

Из всего сказанного становится ясно, что высказывание вовсе не выполняет в познании первичной функции, но лишь вторичную. Сущее уже должно быть выявлено, чтобы стало возможным высказывание о нем. Конечно, не каждый разговор складывается как последовательность высказываний и соответствующих сообщений. В идеальном смысле таким должен бы быть научный обмен мнениями. Но уже философский разговор имеет иной характер, поскольку он не предполагает некоей положенной в

основу произвольной установки по отношению к сущему, но требует еще более истонных определений экзистенции, в которые мы здесь входить не будем. Занимаясь высказыванием, мы тематизируем лишь один вполне выраженный феномен, мы не должны, исходя из него, интерпретировать какое угодно предложение языка. Мы должны принять во внимание, что большинство предложений языка, даже если с точки зрения своего языкового и словесного устройства они имеют характер высказывания, тем не менее, обнаруживают иную структуру, которая соответствующим

образом модифицирована по отношению к структуре высказывания, понятого в более узком смысле показывания. Мы можем определить высказывание как *сообщающе-определяющее показывание*. В показывании зафиксирован первичный момент структуры высказывания.

в) Высказывание как сообщающе-определяющее показывание и «есть» копулы. Выявленность сущего в его бытии и дифференцированность понимания бытия как онтологическая предпосылка для индифферентного «есть»

высказывания

Но куда девалась копула? Чего мы добились, охарактеризовав структуру высказывания, для понимания копулы? Поначалу только одного: мы не позволяем имени «копула» ввести нас в заблуждение в той мере, в какой это имя теснит «есть» в направлении определенного толкования. Мы спросим теперь о «есть» в предложении, отвлекаясь пока от его копулятивного характера, навязанного нам внешним пониманием высказывания как последовательности слов.

«Есть» дается как выражение бытия. С каким сущим оно как

принадлежащее высказыванию
может и должно соотноситься? В
какой мере само высказывание,
которому принадлежит «есть»,
соотносится с сущим? Становится ли
отсюда понятно, почему «есть»,
толкуемое внешним образом на
основании порядка слов, выступает
как многозначное, а это значит —
индифферентное в своем значении?
Нужно ли эту индифферентность
значения, соответственно —
многозначность [«есть»],
воспринимать как изъян, или эта
многозначность (соответственно —
индифферентность) «есть» отвечает
его специфической выразительной

роли в высказывании. Мы видели, что расчленяюще-определяющее предъявление того сущего, о котором в высказывании идет речь, уже предполагает его выявленность. В высказывании о чем-то с необходимостью должно выговариваться *понимание бытия*, в котором уже существует высказывающее, т.е. предъявляющее нечто, Dasein, поскольку оно как существующее всякий раз уже понимающе соотносится с сущим. Но коль скоро первичное выявление сущего, которое способно стать возможным предметом расчленяющего высказывания, не

совершается самым высказыванием, но уже совершено в изначальных способах выявления, высказывающий еще до высказывания понимает способ бытия того сущего, о котором он говорит. Понимание бытия того сущего, о котором идет речь, не вырастает впервые благодаря высказыванию, но последнее выговаривает первое. «Есть» в своем значении может быть индифферентно потому, что в первичном понимании сущего уже зафиксирован индифферентный бытийный модус.

Поскольку Dasein существенным образом принадлежит бытие-в-мире

и заодно с ним Dasein выявляет само себя, каждое фактично экзистирующее, а это значит — говорящее и выговаривающее при этом себя — Dasein с необходимостью уже понимает многообразие различного сущего в его бытии. Индифферентность копулы — не изъясн, она только характеризует вторичный характер высказывания. «Есть» в высказывании может как бы позволить себе неопределенность своего значения, поскольку оно («есть») как высказанное вытекает из выговаривающего *себя* Dasein, а оно уже так или иначе понимает

подразумеваемое в «есть» сущее. «Есть» еще до того, как оно было выговорено в предложении, уже получило внутреннее различие в фактическом понимании. Поскольку в сообщении наперед фиксировано сущее, о котором идет речь, тем самым уже наперед дано понимание бытия сущего и фиксировано значение «есть»; так что, когда это значение выражено в некоторой языковой форме, будь то «есть» или изменяемая форма глагола, ему нет нужды выходить за ее пределы. В понимании бытия латентно, до всякого высказывания, всегда уже понято *что-бытие* выявляемого

сущего и само это сущее в его *определенном модусе бытия*, например,— бытии-в-наличии. Если же, наоборот, выбирать в качестве отправной точки для разъяснения «есть» выговоренное предложение, то нет никакой надежды понять всегдашнюю особую черту «есть», его специфическую индифферентность позитивно в ее истоке, в ее необходимости и возможности. Уже совершившееся в функции показывания, принадлежащей логосу, дифференцирование значения «есть» может оставаться неопределенным в высказывании как сообщении, но

именно потому, что само
показывание-предъявление
предполагает выявленность сущего,
а это значит —
дифференцированность понимания
бытия. Если же исходить их
последовательности слов, то
остается одна-единственная
возможность — характеризовать
«есть» как связку, связующее слово.

Но, скажут, пусть даже характер
«есть» как связующего слова
схватывается внешним образом, все
же этот копулятивный характер не
может оказаться совершенно
случайным. Вероятно, в этом «есть»
до всякой связности слов или

представлений уже подразумевается связность в самом сущем, о котором сделано высказывание. Ведь мы сами говорили, что присущей высказыванию структуре показа принадлежат σύνθεσις и διαίρεσις, собирание и разъятие (расчленение) в смысле акта определения. Если σύνθεσις и διαίρεσις выполняют функцию *предъявления* сущего, то, очевидно, само это сущее как сущее, т. е. в отношении своего бытия, должно быть устроено так, чтобы оно, грубо говоря, нуждалось в таком связывании как соразмерной ему функции показа. Расчленяюще-определяющее высказывание хочет

сделать доступным расчлененное многообразие данного наперед сущего. Таким образом, определения самого сущего, т. е. того, о чем сделано высказывание, имеют характер *совместности* (Beisammen), т. е., если смотреть на вещи внешним образом,— характер связанного. Но тогда «есть», коль скоро высказывание высказывается о сущем, будет необходимо означать эту совместность. «Есть» будет необходимо выражать синтез, совершенно независимо от того, функционирует ли оно в своей словесной форме в качестве копулы в выговоренном предложении или нет.

Тогда «есть» служило бы понятием связи не потому, что оно играет роль копулы в предложении, но, наоборот, оно представляет собой копулу, связку в предложении только потому, что его смысл в выражении сущего подразумевает [именно] сущее, а бытие сущего сущностно определено посредством совместности и связанности. В идее бытия, как мы увидим, заключено нечто такое, как связанность, если смотреть на дело совершенно внешним образом, и совсем не случайно, что «есть» получает характер копулы. Только тогда характеристика «есть» как копулы — вовсе не фонетическая и

не словесная, но чисто онтологическая, понятая из того, о чем высказывается высказывание.

Чем ближе мы придвигаемся к этому «есть», тем загадочнее оно становится. Мы не должны думать, что уже справились с объяснением «есть» за счет того, что было сказано. Сейчас должно быть ясно только одно: определение «есть», отправляющееся от выговоренного предложения, не вводит в круг адекватной онтологической проблематики. «Есть», индифферентное в составе языка, в живой речи всегда имеет дифференцированное значение. Но

высказывание никогда не выявляет
первично, оно заранее предполагает
выявленность сущего. Расчленяющее
и предъявляющее высказывание
подразумевает, тем самым, *не только
вообще некоторое сущее, но сущее в
его выявленности*. Так возникает
вопрос, не входит ли заодно в
значение «есть» определение того, о
чем идет речь в высказывании, т. е.
сущее в его выявленности, благодаря
чему становится показанным бытие
предмета высказывания. В этом
случае в «есть» заключалось бы не
только всякий раз уже
дифференцированное — еще до
высказывания — значение бытия в

смысле наличия, значение *esse existentiae* или *esse essentiae*, или того и другого вместе, или значение бытия в каком-то ином бытийном модусе, но тогда значению «есть» принадлежала бы еще и *выявленность* того, о чем сделано высказывание. В выговаривании высказывания мы часто имеем обыкновение подчеркивать «есть». Мы говорим, например [по-немецки]: «*Die Tafel ist schwarz*» («доска есть черная»). Это подчеркивание [связки] позволяет выразить то, *как* сам говорящий понимает свое высказывание, как он хочет быть понятым. Выделенное

«есть» означает не что иное, как «доска действительно черная», «она поистине черная», «сущее, о котором я высказываюсь, *таково, как я его высказываю*». Подчеркнутое «есть» выражает *истинность* (*бытие-истинным*) выговариваемого высказывания. Точнее говоря, в этом встречающемся по временам подчеркивании мы видим только, что по-существу в каждом выговоренном высказывании подразумевается его истинность. Совсем не случайно, что Лотце, отправляясь от этого феномена, пришел к своей теории побочной мысли. Вопрос состоит в том, нужно ли позитивно относиться

к этой теории,— в самом ли деле необходимо разлагать каждое высказывание на двойное суждение, нельзя ли это дальнейшее значение «есть», истинность, извлечь непосредственно из идеи бытия.

Чтобы разъяснить эту проблему, мы должны прежде спросить: что означает истинность высказывания, которая по временам выражает себя и в звучащей речи посредством ударения на «есть»? Как соотносится это бытие-истинным высказывания с бытием сущего, о котором высказываются и бытие которого «есть» в смысле копулы первично подразумевает?

§ 18. Истинность

высказывания, идея истины вообще и ее связь с понятием бытия

а) Истинность как выявление.

Раскрытие и размыкание как способы выявления

Мы восприняли от Аристотеля один примечательный тезис об истинности логоса, высказывания, который с тех пор закрепился в традиции. Согласно этому тезису, истинность высказыв $\alpha\upsilon\kappa \ \acute{\epsilon}\nu \ \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\sigma\iota\nu$ — не среди вещей, но $\acute{\epsilon}\nu \ \delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$, в рассудке, in intellectu, как

говорит схоластика. Действительно ли этот тезис Аристотеля имеет силу и в каком смысле он оказывается состоятельным, мы сможем решить, только если получим прежде в свое распоряжение удовлетворительное понятие истины. Тогда можно будет показать, как возможно, что истина не есть сущее, встречающееся среди прочих наличных вещей. Если даже истина и не встречается как наличное [сущее] среди наличного, то тем самым еще не решено, не может ли она составлять некоторое определение бытия наличного, бытия-в-наличии. Покуда этот вопрос не прояснен, положение

Аристотеля о том, что истинность не находится «среди» вещей, остается двусмысленным. Но в такой же мере двусмысленной остается и позитивная часть его тезиса, согласно которой истина должна находиться в рассудке. И здесь нужно спросить: что означает, что «истина *есть* в рассудке»? Должно ли это означать, что она есть нечто наподобие психического процесса? В каком смысле истина должна быть в рассудке? Как *есть* сам рассудок? Выясняется, что мы вновь возвращаемся к вопросу о способе бытия рассудка, понимания как деятельного отношения Dasein, т.е. к

вопросу об экзистенциальном определении самого Dasein. Без этого мы не сможем ответить на вопрос, в каком смысле истина *есть*, если она есть в рассудке, принадлежащем бытию Dasein.

Обе стороны аристотелева тезиса двусмысленны, так что возникает вопрос, в каком смысле этот тезис можно удерживать? Мы увидим, что ни негативная, ни позитивная часть тезиса в той форме, которую придает им наивная и привычная интерпретация, несостоятельны. А тем самым сказано, что истина некоторым образом принадлежит вещам, хотя

она и не есть нечто [находящееся] среди самих вещей как наличное. И наоборот, истина — не в рассудке, если под рассудком подразумевается некий процесс, относящийся к наличному психическому субъекту. Отсюда вытекает следующее: истина не налична среди вещей, однако она и не «случается» в некотором субъекте, но лежит, и это следует понимать почти дословно, посредине, «между» вещами и Dasein.

Если воспринимать тезис Аристотеля чисто внешне, как его обычно и воспринимают, то это приводит к невозможным

постановкам вопроса. Ведь тогда говорят: истина — не в вещах, стало быть она не в объектах, а в субъекте. В итоге остается только сказать: истина в некотором смысле есть определение души, нечто, находящееся внутри, нечто имманентное в сознании. Возникает проблема: как может нечто имманентное, находящееся в сознании, соотноситься с трансцендентным вовне, в объектах. Такая постановка проблемы непоправимо вытесняется в сферу безнадежных [ходов мысли], поскольку при такой постановке вопроса уже невозможно будет

получить ответ, ведь сам вопрос поставлен с ног на голову. Следствия этой безнадёжной постановки вопроса обнаруживаются в том, что подобная теория вынуждена прибегать ко всевозможным выдумкам: видят, что истина не в объектах, но и не в субъектах, в результате приходят к некоему третьему царству смысла, к выдумке, которая столь же сомнительна, как средневековые спекуляции об ангелах. Если мы хотим избежать этой невозможной постановки вопроса, остается единственная возможность — поразмыслить над тем, что мог бы представлять собой

этот субъект, «внутри» которого нечто такое, как истина, должно обладать собственным существованием.

Мы спрашиваем в первую очередь: что означает, что некоторое суждение истинно? Чтобы найти ответ, нужно вернуться к определению высказывания, которое было уже дано: высказывание есть сообщающе-определяющее показывание. Черта, названная последней,— показывание — первична, и она означает следующее: высказывание позволяет видеть то, о чем в нем идет речь, посредством определяющей предикации; оно

делает то, о чем идет речь, доступным. Это предикативное показывание носит общий характер выявляющего позволения встретиться [с сущим]. Понимая сообщаемое высказывание, слушающий направлен не на слова, но и не на значения или психические события, происходящие в том, кто сообщает, но с самого начала — на сказываемое сущее как таковое, на сущее, которое должно предстать перед ним, понимающим высказывание, в своем специфическом так-бытии, в той мере, в какой высказывание со своей стороны соразмерно вещи.

Показывание имеет характер *выявления*, и лишь поскольку показывание выявляет, оно может быть определением и сообщением. Это выявление, которое и есть *основная функция высказывания*, образует ту черту (Charakter), которую обычно называют *истинностью*.

В соответствии с *вещным содержанием* сущего, о котором делается высказывание, и в соответствии со *способом бытия* предмета высказывания подчиненный ему способ выявления различен. Выявление наличного, например, природы в самом широком

смысле слова, мы называем *раскрытием* (Entdecken). Выявление того сущего, которое есть мы сами, мы называем не *раскрытием*, но *размыканием*, *распахиванием* (Erschließen, Aufschließen). Терминология в определенных границах всегда произвольна. Но дефиниция истинности как выявленности, открытости — вовсе не произвольное приватное изобретение, она лишь позволяет артикулировать ту вразумительность феномена истины, каким обладали еще греки, как в дофилософском, так и философском понимании, хотя, быть может, не во всех отношениях

изначально и эксплицитно. Уже Платон явно говорит, что функция логоса, т. е. высказывания, есть δηλοῦν, делать открытым, выявлять; Аристотель, имея в виду греческое выражение для истины, говорит с большей проницательностью: ἀληθεύειν. Λανθάνειν означает быть скрытым, а подразумевает privativum, так что ἀ-ληθεύειν означает следующее: извлекать нечто из его сокрытости, делать открытым, явным. Истина означала для греков: изымать из сокрытости, раскрывать, выявлять. Конечно, интерпретация этого феномена не во всех отношениях грекам удалась. Поэтому

существенные начинания, связанные с этим пониманием истины, не смогли взять верх, но — в силу причин, в которые мы не станем вдаваться,— попали во власть превратного толкования, так что сегодня в традиции исконный смысл греческого понимания истины совершенно скрыт.

Мы попытаемся внимательнее вникнуть в понимание феномена истины. Истинность означает выявленность. Тем самым мы охватываем как модус раскрытости, так и модус разомкнутости: выявление сущего, которое не вот-суще (*daseiend*), и выявление сущего,

которое есть мы сами. Мы схватываем истинность в совершенно *формальном смысле как выявление*, так что при этом она еще не скроена по мерке определенного сущего и его способа быть. Истинность как выявление оказывается *способом бытия самого Dasein*, его *экзистенции*. В той мере, в какой Dasein экзистировует, а это означает, согласно сказанному ранее, в той мере, в какой способ бытия сущего таков, что оно есть в мире, Dasein истинно, т.е. для него вместе с выявленным миром всегда выявлено, распахнуто, раскрыто сущее. Раскрытость наличного коренится в

том, что Dasein как экзистирующее всегда уже соотносится с миром, который разомкнут. Экзистирруя, оно понимает нечто такое, как свой мир, и *вместе с разомкнутостью своего мира* оно одновременно *выявлено для самого себя*. Мы уже слышали, что эта саморазомкнутость Dasein, его самопонятность, поначалу приобретенная фактично, присваивается на пути самопонимания, отправляющегося от вещей, вещей, некоторым образом уже открытых, при которых Dasein как экзистирующее пребывает. Поскольку сущности Dasein принадлежит эта его разомкнутость

и заодно с этим раскрытость внутримирового сущего, мы можем сказать: Dasein существует *в истине*, т.е. в *выявленности самого себя и сущего*, с которым оно соотносится. Только потому, что Dasein, existing, *по сути* уже пребывает в истине, оно может заблуждаться, и только поэтому возможно сокрытие, загораживание и замыкание сущего.

Истинность есть выявление, выявление есть способ действия (Verhaltung) некоего Я, стало быть, как говорят, истинность есть нечто субъективное. Мы возразим: разумеется, «субъективное», но в смысле правильно понятого

субъекта, субъекта как
экзистирующего, т. е. Dasein, сущего
в мире. Теперь мы понимаем, в какой
мере аристотелев тезис: истинность
не находится среди вещей, но — в
рассудке ἐν διανοίᾳ, справедлив. Мы
видим и в какой мере он не
справедлив. Если рассматривать
рассудок и мышление как
психический процесс понимания в
некоторой наличной душе, тогда
невозможно понять, что должна
означать фраза: истина случается в
сфере субъективного. Если же,
напротив, рассматривать διανοίᾳ так,
как этот феномен и следует
рассматривать,— в его

апофантической структуре, как выявляющее показывание чего-то, тогда видно, что рассудок — как выявляющее показывание чего-то — в самом себе, согласно своей структуре, определен истинностью как выявлением. Мысль как свободное дело (Verhaltung) человека, будучи выявлением, пребывает в возможности в полной мере дотянуться до уже данного наперед сущего или промахнуться. Истинность высказывания заключена в его структуре, поскольку высказывание само по себе есть дело Dasein, каковое как экзистирующее определено истинностью.

б)

*Интенциональная
структура выявления.
Экзистенциальный способ бытия
истины. Выявленность как
определение бытия сущего*

Поскольку Dasein существует как бытие-в-мире, оно всегда пребывает при сущем. Мы говорим «при сущем», а это значит, что сущее уже некоторым образом выявлено. Dasein как *выявлению* существенным образом принадлежит *выявленное* в его *выявленности*, т.е. сущее, с которым соотнесено выявление согласно своей интенциональной структуре. Выявлению, как каждому

интенциональному отношению, принадлежит *понимание бытия* того сущего, с которым соотносится это отношение как таковое. В выявляющем высказывании Dasein направлено на некое сущее, которое оно уже заранее понимает в его выявленности. Intentum, принадлежащее интенции выявляющего высказывания, носит характер выявленности. Если мы отождествляем истинность (бытие-истинным) с ἀληθεύειν или, что то же самое, с δηλοῦν, и при этом [понимаем, что] выявление как интенциональное существенным образом, а не случайно соотносится

с выявляемым, то [получается, что] понятию истины присущ момент выявления и выявленности, с которой выявление согласно своей структуре соотносится. Выявленность же имеется лишь постольку, поскольку имеется выявление, т.е. поскольку Dasein существует. *Истина и истинность* (бытие-истинным) как выявленность и выявление имеют *способ бытия Dasein*. Истина по своей сути никогда не имеется в наличии подобно вещи, но существует. Таким образом, тезис Аристотеля в своей негативной части вновь обретает силу. Истинность, говорит

Аристотель, не есть нечто среди вещей, она не налична. Тем не менее, аристотелев тезис нуждается в дополнении и более подробных определениях. Ведь именно потому, что истина есть лишь в той мере, в какой она существует, т. е. имеет способ бытия *Dasein*, и поскольку ей одновременно принадлежит выявленность того, с чем она соотносится, истина, будучи *выявленностью* того, с чем соотносится высказывание, представляет собой *возможное определение бытия наличного*, хоть сама она и не налична. Истина есть определение бытия наличного,

поскольку оно выявлено, скажем, в некотором выявляющем высказывании.

Когда мы говорим, что [понятие] истины не подразумевает нечто такое, что налично среди вещей, наш способ выражаться все равно страдает некоторой двусмысленностью. Ведь истинность как выявление чего-то именно *подразумевает* всякий раз то сущее, с которым она соотнесена, подразумевает это наличное в его выявленности. Выявленность не есть, конечно, некоторая *наличная же* определенность в наличном, не есть его свойство; она принадлежит

экзистенции как выявляющей. Но, будучи, тем не менее, определением того, о чем сделано высказывание, она представляет собой определение бытия наличного.

В связи с аристотелевым тезисом оказывается, что истина *не* есть в рассудке, если этот последний берется как наличный субъект. Истина — в вещах, поскольку они берутся как раскрытые, как раскрытые предметы высказывания, которое о них извещает. Истинность *не налична* ни в вещах, ни в душе. Но, с другой стороны, истина как выявление происходит в Dasein как определение его интенциональных

отношений, и в равной мере она представляет собой определение сущего, наличного, в отношении его бытия как выявленного. Отсюда вытекает, что истинность есть нечто такое, что «лежит между» субъектом и объектом, если рассматривать «субъект» и «объект» в их привычном внешнем значении. Феномен истины находится во взаимной зависимости с глубинной структурой Dasein, названной *трансценденцией*.

в) Выявленность что-бытия и действительности в «есть» высказывания. Экзистенциальный способ бытия истины и

опровержение субъективистских ложетолкований

Теперь мы уже в состоянии видеть проблему предложения отчетливее. «Есть» [в предложении] может подразумевать наличие некоего сущего, *existentia*, или оно может подразумевать что-бытие наличного, *essentia*, или то и другое вместе. В предложении «А есть» «есть» означает бытие, например, наличие, а в предложении «А есть В» может означать, что об А сказывается В как определение его так-бытия, хотя при этом остается нерешенным, действительно ли А имеется в наличии или нет. Но «А есть В»

может означать также, что А имеется в наличии и что В — его наличное определение. Так что в предложении «А есть В» может подразумеваться одновременно *existentia* и *essentia* сущего. «Есть» означает сверх того *истинность*. Высказывание как выявляющее подразумевает сущее в его *выявленном*, т. е. *истинном*, так-бытии. Здесь не требуется прибегать к помощи так называемой побочной мысли и некоторого второго суждения внутри [исходного] высказывания. Поскольку «есть» в высказывании понято и выговорено, оно уже в себе самом означает *бытие* сущего, о котором сделано

высказывание, как *выявленного*. В выговаривании высказывания, т. е. в выговаривании показывания-указания, это показывание как интенционально выявляющее отношение выговаривается о том, с чем оно соотносится. Это последнее по своей сути — выявленное. Поскольку выявляющее отношение выговаривается о сущем, с которым оно соотносится, и определяет это сущее в его бытии, то *eo ipso* здесь заодно подразумевается выявленность того, о чем идет речь. В самом понятии бытия, подразумеваемом в высказывании, заключен момент выявленности.

Когда я говорю «А есть В», я не имею только В-бытие А, но В-бытие А как выявленное. Оно уже понято в выговоренном «есть», так что я не должен задним числом составлять еще одно суждение, имеющее своим содержанием тот факт, что первое суждение истинно. Теория Лотце возникает из искаженного понятия истины, пользуясь которым, не видят, что истина уже заключена в самом высказывающем себя отношении [с сущим], т. е. уже в первом суждении, в соответствии с его структурой. Само наличное сущее в определенном смысле истинно, но не как само по себе наличное, а как

раскрытое в суждении. Раскрытость не налична в самом наличном, но наличное выходит навстречу в мире Dasein, в мире, который для экзистирующего Dasein разомкнут. При ближайшем рассмотрении высказывание как сообщающе-определяющее показываете оказывается для Dasein способом приноравливатье к раскрытому сущему как раскрытому и его *себе усваивать*. Это усвоение сущего в истинном высказывании о нем не есть онтическое вбирание наличного внутрь субъекта, как если бы вещи перемещались в Я. Но точно так же это — не субъективистское

толкование сущего, в котором вещи как бы обрастают определениями, почерпнутыми из субъекта и приписанными вещам. Все эти интерпретации искажают глубинную структуру самого акта высказывания, его апофантическую, показывающую суть. Высказывание есть показывающее позволение видеть сущее. В показывающем усвоении сущего так, как оно пребывает раскрытым, этому раскрытому сущему в соответствии со смыслом показывающего усвоения членораздельно присваивается его всегдашняя содержательная определенность. Мы снова

сталкиваемся здесь со своеобразным отношением: обнаруживается, что выявляющее усвоение сущего в его так-бытии не есть «субъективирование» (Subjektivierung), но как раз наоборот — присвоение определений сущему так, как оно есть само по себе.

Истина как выявление заодно с присущей выявленному выявленностью принадлежит Dasein; она существует. Поскольку ей присущ способ бытия Dasein, которое по своей сути трансцендентно, она есть также возможное определение сущего, выходящего навстречу в мире. Это сущее, например, природа,

никоим образом не зависит в своем бытии (в том, суще ли оно) от того, истинно ли, т. е. выявлено ли, оно и встречается ли оно Dasein как выявленное или нет. Истина, выявление и выявленность имеются только тогда и постольку, когда и поскольку Dasein существует. Если нет никаких «субъектов», а именно в правильно понятом смысле существующего Dasein, то нет ни истины, ни лжи. Но тогда не становится ли истина зависимой от субъекта? Разве таким образом истина не субъективируется, хотя мы знаем, что она есть нечто «объективное», уклоняющееся от

произвола субъекта? Утверждая, что истина существует и что она есть лишь постольку, поскольку существует Dasein, разве мы тем самым не отвергаем всякую объективную истину? Если истина есть лишь постольку, поскольку Dasein существует, не отдана ли тем самым всякая истина на произвол Я, не подчинена ли его прихоти? Не следует ли с самого начала эту интерпретацию истины как чего-то такого, что сохраняется или рушится в зависимости от существования (экзистенции), соответственно, несуществования Dasein, отвергнуть как несостоятельную, поскольку из

нее вытекает невозможность
обязывающего и должного
объективного решения и поскольку
она отдает всякое объективное
познание на милость субъекта? Не
должны ли мы, чтобы избежать этих
следствий, ставящих истину в
зависимость от субъекта, с самого
начала предположить, что для науки
и философского познания имеется
некая в себе пребывающая и, как
говорят, вневременная истина?

Так в действительности, по
большей части или даже
повсеместно, и выстраивают
возражение. При этом тайно взывают
к помощи здравого смысла, работают

с аргументами, которые не имеют под собой никакой содержательной основы и апеллируют к страхам обыденного рассудка, для которого мысль о том, что нет никаких вечных истин, была бы чудовищной. Для начала нужно сказать, что научное познание и философское познание вообще не заботятся о возможных следствиях, даже если они оказываются столь неудобными для сознания обывателя. Дело идет о трезвой и неослабевающей ясности понятия и признании того, что выступает как результат исследования. Все прочие следствия и [связанные с ними] настроения не

имеют значения.

Истина принадлежит бытийному устройению самого Dasein. А поскольку говорят, что истина-де — нечто в себе вневременное, то возникает проблема, в какой мере наша интерпретация свободна от толкования истины как субъективной, ведь при этом все истины уравнивались бы между собой как относительные, а сама теория становилась бы легкой добычей скептицизма. Что дважды два равно четырем верно не с позавчерашнего дня и останется в силе не до послезавтра. Эта истина не зависит ни от какого субъекта. Как

же тогда обстоят дела с положением: истина есть, только если есть и пока есть выявляющее, истинное, в истине экзистирующее Dasein? [Давайте посмотрим.] Законы Ньютона, ссылаясь на которые обычно строят доводы, интерпретируя истину, имеются не от века, они не были истинными, покуда не были открыты Ньютоном. Они впервые стали истинными, когда были открыты, ведь открытость и есть их истина. Отсюда не следует, ни, коль скоро они стали истинными после открытия, что до открытия они были ложными, ни что они станут ложными, когда их открытость и их

выявленность станет невозможной, т.е. когда больше не будет существовать (экзистировать) Dasein. До открытия законы Ньютона не были ни истинными, ни ложными. Это не должно означать, что и сущее, раскрытое вместе с выявленными законами, до того было не таким, каким оно себя показало после своего раскрытия и каково оно есть в качестве так себя кажущего. Раскрытость, т. е. истина, выявляет сущее именно как то, чем оно уже было до того, независимо от своей раскрытости или нераскрытости. Как раскрытое сущее оно становится понятным как нечто, что есть *так*,

как оно есть и как оно будет, независимо от какой бы то ни было своей открытости. Чтобы природа была тем, что она есть, она не нуждается ни в какой истине, т. е. ни в каком выявлении. То положение дел, которое подразумевается в истинном предложении « $2 \times 2 = 4$ », может оставаться в силе от века и до века и без того, чтобы на этот счет имелась какая бы то ни было истина. Поскольку на этот счет имеется истина, она понимает и то, что подразумеваемое в ней не зависит от нее в своем так-бытии. Но когда говорят, что имеются вечные истины, это остается всего лишь

произвольным предположением и
безосновательным утверждением,
поскольку не доказано, что от века и
до века существует нечто такое, как
человеческое Dasein, которое в
соответствии со своим бытийным
устроением может выявить сущее и
как выявленное усвоить.
Предложение « $2 \times 2 = 4$ » как
истинное высказывание истинно
лишь покуда существует Dasein. Если
же больше не существует никакого
Dasein, это предложение не имеет
силы не потому, что само
предложение стало ложным, а $2 \times 2 = 4$
превратилось в $2 \times 2 = 5$, но потому,
что раскрытость чего-то как истина

может существовать (экзистировать) лишь наряду с раскрывающим экзистирующим Dasein. Нет ни малейшего основания считать правомерным постулат о вечных истинах. Еще более ненужным кажется то, что мы вообще считаем необходимым нечто такое, как истина, постулировать. Излюбленная нынче теория познания полагает, что в ответ на скептицизм в отношении всякой науки и всякого знания мы должны постулировать, что имеется истина. Но это предположение излишне, ведь, поскольку мы экзистуем, мы пребываем в истине, мы выявлены сами для себя,

и для нас выявлено заодно некоторым образом внутримирное сущее, которое не есть мы сами. Охват и граница выявленного в этом случае не имеет значения. *Нам* не нужно предполагать, что где-то имеется истина «в себе», как парящая где-то там трансцендентальная ценность или предвечный смысл, но сама истина, т. е. глубинное устройство Dasein, пред-полагает *нас*, истина есть предпосылка нашей собственной экзистенции. Истинность, выявленность служит фундаментальным условием того, что мы можем быть так, как мы

экзистлируем в качестве Dasein. Истина — это предпосылка того, что мы вообще можем нечто постулировать в качестве предпосылки. Ведь предпосылка, предположение есть, некоторым образом, выявляющее полагание чего-то как сущего. Предположение как таковое уже предполагает истину. Нам не нужно заранее предполагать истину, чтобы познавать. Но что сущее, имеющее характер Dasein, т. е. сущее, которое по своей сути экзистлирует в истине, необходимо, чтобы не сказать — вечно, никогда невозможно доказать. Можно верить в это, исходя из

религиозных или других
соображений, но о познании,
которое могло бы иметь такую
доказательную силу, чтобы хоть в
отдаленной степени служить
фундаментом научного знания, в
этой связи не может быть и речи.
Разве хоть раз само фактично
экзистирующее Dasein решило, что
оно хочет или не хочет вступить в
вот-бытие, разве хоть раз кто-то из
нас как таковой, свободно исходя из
себя самого, принял такое решение,
разве когда-нибудь экзистирующее
Dasein сможет принять такое
решение? Никоим образом.
Полагание вечных истин остается

фантастическим утверждением, точно так же, как остается наивной ошибкой мнение, что истина, коль скоро она есть лишь постольку, поскольку (и покуда) Dasein существует, отдана на откуп релятивизму и скептицизму. Напротив, теории релятивизма и скептицизма возникают из отчасти оправданной оппозиции путанному абсолютизму и догматизму в отношении понятия истины, а они коренятся в том, что феномен истины берут внешним образом как определение субъекта или объекта, или если и то, и другое не годится, как некое третье царство смысла.

Если мы не хотим себя обманывать и тайно протаскивать в наше исследование какие-то потусторонние убеждения, нам должно быть ясно: выявление и выявленность, т. е. истина, основываются в *трансценденции* Dasein и существуют лишь постольку, поскольку существует (экзистировует) само Dasein.

2) Экзистенциальный способ бытия истины и основной онтологический вопрос о смысле бытия вообще

Но тут требуется еще один шаг вперед. Истина не есть нечто

наличное, но она вполне может быть определением бытия наличного в той мере, в какой это наличное раскрыто. Как может бытие некоего сущего, тем более бытие наличного, которое по своей сути не зависит от экзистенции Dasein, быть определено через раскрытость? Если бытие некоего наличного сущего должно определяться через раскрытость, тогда бытие сущего или, точнее, способ бытия каждого сущего должен иметь бытийный характер истины. Однако можем ли мы тогда сказать: бытие имеет некий способ-быть? Сущее есть или имеет бытие, но само бытие не есть сущее.

Но в предложении: «Бытие не есть сущее» мы уже высказываем «есть» о бытии. Что означает здесь «есть»? Что означает «есть», когда я говорю: «Бытие *есть* то-то и то-то»? Какой смысл имеет копула во всех высказываниях о бытии, которое не есть сущее? [\[224\]](#) Какое значение имеет копула во всех онтологических суждениях? Эта проблема — главная тайна, которую расследовал Кант в своей «Критике чистого разума», хотя это не лежит на поверхности и не бросается немедленно в глаза. Нечто такое, как бытие, должно быть некоторым образом дано, если мы вправе о нем говорить и если мы

соотносимся с сущим и понимаем сущее как сущее, т. е. в его бытии. Как «дано» бытие? Дано ли бытие только тогда, когда существует (экзистировует) истина, т. е. когда экзистировует Dasein? Верно ли, что от экзистенции Dasein зависит, дано бытие или нет? Если да, то тем самым опять же не утверждается, что от экзистенции Dasein зависит, есть ли сущее, скажем, природа, или нет. Способ, которым дано бытие, никоим образом не предрешает вопроса о том, есть ли сущее как сущее и как оно есть.

Проблема концентрируется в таком вопросе: как соотносится

существование (экзистенция) истины с тем способом, которым дано бытие. Верно ли, что бытие и истина сущностно взаимосвязаны? Верно ли, что вместе с существованием (экзистенцией) истины сохраняется или рушится существование (экзистенция) бытия [\[225\]](#) ? Так ли это, что сущее, поскольку оно есть, не зависит от истины о нем, но при этом истина есть только тогда, когда экзистирует Dasein, и наоборот, если нам позволено выразить это совсем кратко, верно ли, что бытие экзистирует?

Критическое обсуждение «есть» и его *многозначности*, прежде всего

В отношении его *взаимосвязи с истинностью*, вновь приводит нас к основному онтологическому вопросу. Обсуждая четвертый тезис, мы видим то, что уже выяснилось по ходу разбора предыдущих трех: понятие бытия вовсе не просто и в такой же мере оно не самоочевидно. *Смысл бытия* — нечто в высшей степени запутанное, а основание бытия прячется в темноте. Необходимо распутать запутанное и прояснить темное. Можно ли сказать, что мы уже стоим на подступах к этой задаче, так что вот-вот сможем пролить на нее свет, и держим в руках кончик путеводной нити для ее

проработки? Те наблюдения, которые были сделаны в первой, теперь уже завершенной, части нашего лекционного курса, не просто позволили нам яснее увидеть многосмысленность и трудность казалось бы тривиального вопроса, но различные онтологические проблемы под давлением своего собственного содержания постоянно возвращали нас к вопросу о том сущем, которое есть мы сами. Таким образом, в рамках онтологической проблематики это сущее, которое есть мы сами, *Dasein*, выделено особо. Мы говорим, поэтому об *онтологическом главенстве Dasein*.

По ходу наших рассмотрений мы видели, что повсеместно в философии, даже там, где она, казалось бы, представляет собой исходно и единственно онтологию природы, происходит возвращение к νοῦς, уму, ψυχή, душе, λόγος, разуму, res cogitans, сознанию, Я, духу, что на это сущее ориентируется всякое объяснение бытия.

В общих чертах мы уже обозначили основание этого онтологического главенства Dasein. Оно состоит в том, что это сущее в *с а* мом собственном своем устройении конституировано так, что его экзистенции принадлежит

понимание бытия, в силу которого вообще впервые становится возможным всякое отношение к сущему, к наличному, а равно и к самому себе. Если мы беремся за *основную проблему философии* — спрашивать о смысле и основе бытия сущего, то мы должны, если хотим избежать голых фантазий, методично придерживаться того, что открывает нам доступ к бытию,— придерживаться принадлежащего Dasein понимания бытия. Поскольку понимание бытия принадлежит экзистенции Dasein, доступ к понятому и подразумеваемому здесь бытию становится для нас тем более

изначальным и соразмерным, чем более изначально и соразмерно выходит на свет *бытийное устройство Dasein* и *возможность понимания бытия*. Если самому Dasein в силу присущего ему понимания бытия принадлежит главенство в онтологической проблематике, то тогда требуется подвергнуть его *подготовительному онтологическому исследованию*, которое заложит фундамент для любой последующей онтологической проблематики, заключающей в себе вопрос о бытии сущего вообще и бытии различных областей сущего. Поэтому мы выделяем

подготовительную онтологическую аналитику Dasein в качестве *фундаментальной онтологии*. Мы называем ее *подготовительной* потому, что она *впервые приводит к высветлению смысла бытия и горизонта понимания бытия*. Она может быть лишь подготовительной, поскольку ее цель — только заложить фундамент для радикальной онтологии. Поэтому ее нужно повторить на более высокой ступени, после того как установлен смысл бытия и горизонт онтологии. Почему этот путь не включает в себе круга, или, говоря точнее, почему круг и причастность кругу всякой

философской интерпретации отнюдь не есть нечто неслыханное и ужасное, чего следовало бы бояться, как по большей части и происходит, мы не можем здесь разбирать подробнее.

Посредством

подробнее. Посредством фундаментальной онтологии то сущее, которое есть мы сами, смещается в центр философской проблематики. Можно назвать это антропоцентричной или субъективно-идеалистической философией. Однако эти вывески философских предприятий ничего не означают, они превращаются либо в беспочвенное восхваление какой-то философской позиции, либо в столь

же беспочвенную и демагогическую подозрительность по отношению к ней. Что Dasein становится фундаментально-онтологической темой — не наш каприз, но, напротив, это вытекает из необходимости и самого содержания идеи бытия вообще.

Задача фундаментально-онтологической интерпретации Dasein, таким образом, в главных чертах понятна. Тем не менее, ее осуществление — дело отнюдь не из легких. Прежде всего, мы не должны поддаваться обману и вообразить, что проработку этой задачи можно осуществить одним росчерком пера.

Чем определеннее поставлена проблема бытия, тем непреодолимее становятся связанные с ней трудности, а тем более в лекциях, которые не могут заранее предполагать владения методом и достаточного знакомства с проблемой в целом. Здесь дело может идти только об ориентации в основной проблеме онтологии. Это уж во всяком случае, необходимо, коль скоро мы вообще хотим дать хоть сколько-нибудь удовлетворительное понятие философии, как она живет в нашей истории со времен Парменида.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ФУНДАМЕНТАЛЬНО- ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ВОПРОС О СМЫСЛЕ БЫТИЯ ВООБЩЕ. ОСНОВНЫЕ СТРУКТУРЫ И ОСНОВНЫЕ СПОСОБЫ БЫТИЯ

Обсуждение пяти

[онтологических] тезисов в первой части должно было всякий раз подводить нас к основной онтологической проблеме и именно так, чтобы все возникшие при этом четыре группы проблем обнаружили свое внутреннее единство и показали себя как проблемы, составляющие целое онтологической глубинной проблематики. В качестве четырех

глубинных онтологических проблем выявились: во-первых, проблема *онтологической дифференции* — различия бытия и сущего; во-вторых, проблема *основной артикуляции бытия* — вещной содержательности некоего сущего и его способа быть; в-третьих, проблема *возможной модификации бытия и единства понятия бытия* в его многозначности; в-четвертых, *присущий бытию характер истины*.

Разбору этих четырех глубинных проблем посвящены, соответственно, *четыре главы этой второй части*.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Проблема онтологической дифференции

Проблема различия бытия вообще и сущего недаром стоит на первом месте. Ведь только объяснение этого различия должно позволить методично и недвусмысленно тематизировать и подвергнуть исследованию нечто такое как бытие в отличие от сущего. Возможность достаточно отчетливо осуществить это различение бытия и сущего и, тем самым, возможность осуществить переход от онтического рассмотрения сущего к онтологической тематизации бытия — это вопрос жизни и смерти для

онтологии, т.е. философии как науки. Разъяснения данные в этой главе, претендуют поэтому на преимущественный интерес с нашей стороны. Бытие и отличие его от сущего не могут быть фиксированы, если мы не примем в расчет понимание бытия как такового. Постичь понимание бытия означает, однако, понять в первую очередь то сущее, бытийному устройению которого принадлежит понимание бытия – Dasein. Выявление глубинного устройства Dasein, т.е. устройство его экзистенции, есть задача подготовительной онтологической аналитики строения

экзистенции Dasein. Мы называем ее экзистенциальной аналитикой Dasein. Она должна быть направлена на то, чтобы вывести на свет основу, в которой коренятся глубинные структуры Dasein в их единстве и цельности. Правда, и в первой части, поскольку там нам постоянно требовались позитивные критические разъяснения, у нас был повод дать отдельные фрагменты такой экзистенциальной аналитики. Но мы не представили эту аналитику в ее систематике, и равным образом мы, собственно, не выделили глубинное устройство Dasein. Прежде чем мы разъясним

основные онтологические проблемы, нам необходимо произвести экзистенциальную аналитику Dasein. Это, однако, невозможно сделать в рамках нашего лекционного курса, если мы вообще хотим добраться до постановки основных онтологических проблем. Чтобы найти выход, мы должны принять в качестве предпосылки существенные результаты экзистенциальной аналитики Dasein как обоснованный вывод [другого исследования]. Основные результаты того, что охватывает экзистенциальная аналитика, я представил в своем сочинении «Бытие и время».

Результат экзистенциональной аналитики, т.е. выявление бытийного устройства Dasein, в своей основе звучит так: *бытийное устройство Dasein имеет своей основой временность*. Если мы предполагаем этот результат, это все же не значит, что мы можем довольствоваться услышанным словом «временность». Не проводя явного доказательства того, что глубинное устройство Dasein имеет своей основой временность, мы должны, тем не менее, найти путь, который позволит нам понять, что означает временность. Для этого мы выбираем такой путь, который *имеет своей основной точкой*

расхожее понятие времени. Мы будем учиться видеть, каким образом то, что известно под именем «время» и что философия под этим именем только и проблематизирует, само уже предполагает временность. Нам надлежит увидеть, что время, понятое расхожим образом, принадлежит временности и из него возникает, и как это возможно. С помощью этого рассмотрения мы подготовим почву для [изучения] самого феномена времени и его основных структур. Что мы тем самым приобретаем? Ни много ни мало как возможность усмотреть исходное бытийное устройство

Dasein. Но коль скоро понимание бытия принадлежит экзистенции *Dasein*, оно тоже должно корениться во временности. Онтологическое условие возможности понимания бытия есть сама временность. Поэтому именно из временности должно быть извлечено то, исходя из чего мы понимаем нечто такое как бытие. Временность берет на себя возможность понимания бытия и тем саамы возможность тематического истолкования бытия, его артикуляции и [различения] его многообразных способов, т.е. возможность онтологии. Отсюда

возникает проблематика, связанная собственно с временностью. Мы обозначаем ее как *темпоральность*. Термин «темпоральность» [по своему значению] не совпадает с термином «временность», хотя одно — лишь перевод другого. Он подразумевает временность в той мере, в какой она сама тематизируется в качестве условия возможности понимания бытия и онтологии как таковой. Термин «темпоральность» должен извещать о том, что временность в экзистенциальной аналитике представляет собой горизонт, из которого мы понимаем бытие. То, о

чем мы спрашиваем в экзистенциональной аналитике, экзистенция обнаруживает себя как временность, а она, в свою очередь, образует горизонт для понимания бытия, которое по сути принадлежит Dasein.

Следует видеть бытие в его темпоральной определенности и выявлять относящуюся к ней проблематику. Когда бытие станет видимым феноменологически, в его темпоральной определенности, мы будем также в состоянии отчетливее понять различие между бытием и сущим и зафиксировать основание онтологической дифференции. Тем

саамы дан абрис первой главы второй части: время и временность (§ 19); временность и темпоральность (§ 20); темпоральность и бытие (§ 21); бытие и сущее (§ 22).

§ 19. Время и временность

Нужно пробиться сквозь расхожее понимание времени к той временности, в которой коренится бытийное устройство Dasein и которой принадлежит расхожее понимание времени. Сначала нам предстоит удостовериться в том, что представляет собой расхожий способ понимать время. Что подразумеваем

мы под временем в естественном опыте и понимании? Хотя мы постоянно считаем посредством времени или ему самому ведем счет, даже не измеряя его явно с помощью часов, хотя мы сами отданы во власть времени как неизбывной обыденности — при этом неважно, потерялись ли мы в нем или оно нас теснит, хотя время для нас привычнее самого привычного в нашем существовании (Dasein), оно становится, тем не менее, чужим и загадочным, стоит нам только попытаться разъяснить его хотя бы в границах повседневного разума. Известны слова Августина по этому

поводу. Quid est enim 'tempus'? Quis hoc facile breviterque explicaverit? Quis hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehenderit? Quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam 'tempus'? Et intellegimus utique, cum id loquimur, intellegimus etiam, cum alio loquente id audimus. — Quid est ergo 'tempus'? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio: fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus [226] . «Что же такое время, кто сумеет разъяснить это просто и

кратко? Кто ухватил его мыслью, дабы вести о нем речь? Есть ли что-нибудь более знакомое и более привычное из того, что мы упоминаем в наших речах, чем время? И мы всякий раз понимаем его, когда бы мы о нем ни говорили; мы понимаем его также и тогда, когда слышим, как о нем говорит кто-то другой. Что же это такое — время? Если никто не спрашивает у меня об этом, я знаю [ответ]; когда же я должен разъяснить его спрашивающему, я не знаю. Однако я говорю с уверенностью: если бы ничто не преходило, то не было бы никакого прошедшего времени, если

бы ничто не наступало, не было бы
никакого будущего времени, если бы
ничего не было в наличии, не было
бы никакого настоящего времени». Симпликий, неоплатоник, говорит: τί
δέ δήποτε ἐστὶν ὁ χρόνος, ἐρωτηθεὶς
μόγισ ἂν ὁ σοφώτατος ἀποκρίνατο
[\[227\]](#) . «Итак, что же такое время, на
этот вопрос, пожалуй, и мудрейший
едва ли смог бы найти ответ». Было
бы лишним искать дальнейших
подтверждений трудности
постижения и интерпретации
времени. В этих трудностях нас
убеждает любая предпринятая нами
самими попытка прояснить, что мы в
естественном понимании

подразумеваем под временем, [попытка] установить в чистоте и незамутненности, что под временем следует понимать. Поначалу мы оказываемся без всяких ориентиров. Мы не знаем, куда нам следует смотреть, где искать и находить то, что называют временем. Из этого затруднительного положения вызволяет, прежде всего, следующий ход. Расхожее понимание времени было в философии очень скоро высказано в понятиях. Стало быть, в отчетливых понятиях времени мы получаем в свое распоряжение некий оттиск феномена времени. Феномен времени больше не ускользает от нас

целиком и полностью, если только мы придерживаемся некоторой [его] понятийной характеристики. Однако, даже если время, схваченное в понятии времени, становится более постижимым, мы сохраняем за собой возможность не отказываться от всякого рода методической осторожности и критики в отношении этого завоевания. Ведь именно потому, что феномен времени так трудно ухватить, вопрос о том, во всем ли соразмерна [самому] феномену времени та интерпретация времени, что кристаллизовалась в традиционном его понятии, остается нерешенным.

Но даже если бы она и оказалась таковой, предстояло бы еще разобрать вопрос, постигает ли эта, пусть даже соразмерная, интерпретация времени сам феномен в его исходном устройении или же расхожее и подлинное понятие времени схватывает лишь некий чекан времени, который и в самом деле ему присущ, но не ухватывает время в его истоке.

Только если принять в расчет все эти оговорки, можно поручиться, что из критического разбора традиционного понятия времени удастся извлечь пользу для понимания феномена времени.

Поскольку для понимания фундаментально-онтологического рассмотрения [предмета], решающее условие состоит в том, чтобы позволить увидеть феномен времени в его исходной структуре, не имело бы никакого смысла просто взять на заметку какое-то определение времени или несколько его определений, дабы с определением времени в руках дожидаться удобного случая. Мы нуждаемся поначалу во всесторонней ориентации в феномене времени при помощи традиционных его понятий. Но потом следует спросить, каким образом те интерпретации времени,

из которых эти понятия возникли, сами отчетливо усматривают феномен времени, в какой мере при этом исходный феномен времени предстает взору и в какой мере возможно совершить восхождение от этого ближайшим образом данного феномена времени к исходному времени.

Чтобы дать общее представление о предмете, мы разобьем § 19 на разделы: а) «Исторические указания относительно традиционного понятия времени и характеристика лежащего в его основе расхожего понимания времени»; б) «Расхожее понимание времени и восхождение к

исходному времени».

а) Исторические указания относительно традиционного понятия времени и характеристика лежащего в его основе расхожего понимания времени

Когда, оглядываясь назад, мы рассматриваем исторические попытки овладеть временем в понятии, обнаруживается, что античность уже установила то существенное, что составляет содержание понятия времени. Обе важнейшие античные интерпретации времени, задающие меру всему

дальнейшему,— уже упомянутая, Августина, и первый большой трактат о времени, принадлежащий Аристотелю,— представляют собой также в высшей степени богатые по охвату и действительно тематические исследования самого феномена времени. Августин находится в согласии с Аристотелем в ряде существенных определений.

Трактат Аристотеля о времени включен в «Физику», Δ 10, 217 b 29 — 224 a 17. Существенные дополнения к [этому] своему толкованию времени Аристотель дает в первых главах «Физики». Некоторые важные места можно

найти также в «De anima», книга Г. В числе античных толкований времени определенное значение имеет также толкование Плотина Περί αἰώνος καὶ χρόνου («Эннеады» III, 7), «Об эоне и времени». Эон есть некая особая промежуточная форма между вечностью и временем. Эти объяснения по поводу эона играли большую роль в Средние века. Плотин предлагает, однако, скорее теософские спекуляции относительно времени, а не интерпретацию, которая строго придерживалась бы самого феномена и стремилась схватить этот феномен в понятия. Общий обзор, особенно

полезный для ориентации в античном понятии времени, дает Симпликий в приложении, входящем в его большой комментарий к аристотелевой «Физике». В этом комментарии в конце толкования четвертой книги дается самостоятельное приложение, в котором Симпликий имеет дело со временем [\[228\]](#). Среди схоластов наиболее обстоятельно занимались понятием времени Фома Аквинский и Франсиско Суарес, тесно при этом примыкая к аристотелеву толкованию. В новоевропейской философии самые важные исследования времени следует

искать у Лейбница, Канта и Гегеля, но и здесь в основе повсюду проглядывает аристотелева интерпретация времени.

Из [работ] последнего времени следует назвать посвященные времени исследования Бергсона. Они наиболее самостоятельны. Существенные результаты своих исследований Бергсон изложил в «Essai sur les données immédiates de la conscience» (1888). Эти исследования расширены и раскрыты в более широком контексте в его главном труде «L' évolution créatrice» (1907). Бергсон уже в первом своем сочинении делает попытку

преодолеть аристотелево понятие времени и представить его как одностороннее. Он пытается выйти за пределы расхожего понятия времени и отличает от так понятого времени, которое он называет *temps*, [нечто иное, названное] «длением», *durée*. В более позднем сочинении «*Durée et simultanéité*» (2 изд., 1923) он вступает в полемику с теорией относительности Эйнштейна. Бергсоново учение о длении выросло непосредственно из полемики с аристотелевым понятием времени. Толкование, которое Бергсон дает расхожим образом понятому времени, основывается на

неправильном понимании аристотелева учения о времени. Соответственно, понятие, противопоставленное расхожей картине времени, а именно, дление, в этом смысле оказывается ненадежным. Бергсону не удастся с помощью этого понятия добраться до подлинного феномена времени. Тем не менее, исследования Бергсона ценны, поскольку они свидетельствуют о философском усилии выйти за пределы традиционного понятия времени.

Мы подчеркивали уже, что в обеих античных интерпретациях времени, Аристотеля и Августина,

сказано наиболее существенное из того, что только может быть сказано о времени в границах расхожего его понимания. Аристотелевы исследования по сравнению с августиновыми понятийно строже и сильнее, но Августин видит особое измерение (Dimension) феномена времени исходнее. Любая попытка проникнуть в загадку времени не может уклониться от объяснений с Аристотелем, ведь он впервые и надолго установил для расхожего понимания времени отчетливое понятие, так что аристотелево истолкование времени соответствует естественному понятию времени.

Аристотель был последним из великих философов, кто имел глаза, чтобы видеть, и, что еще важнее, энергию и твердость, дабы постоянно привязывать исследование к феноменам и увиденному, не обращая внимания на всевозможные дикие и ветреные спекуляции, как бы ни были они по сердцу здравому смыслу.

Мы должны отказаться здесь от обстоятельной интерпретации аристотелева, а равно и августинова трактатов. Выберем лишь некоторые характерные положения, чтобы с их помощью проиллюстрировать традиционное понятие времени. В

качестве дополнения мы привлекаем также некоторые важные мысли Лейбница, чьи разъяснения, касающиеся времени, как и все его существенные идеи, разбросаны по заметкам, статьям и письмам, написанным по случаю.

Разъяснению аристотелева понятия времени мы предположим краткое изложение аристотелева сочинения, посвященного этому предмету.

а) Абрис аристотелева сочинения о времени

Сочинение охватывает пять глав («Физика», Δ, гл. 10 — 14). *Первая*

из них (гл. 10) фиксирует в первую очередь самую постановку вопроса. Она движется в двух направлениях. Первый вопрос таков: *πότερον τῶν ὄντων ἐστὶν ἢ τῶν μὴ ὄντων* [\[229\]](#) , относится ли время к сущему или к не-сущему? Есть ли оно нечто из себя самого наличное или же оно имеется в наличии, только со-наличествуя некоторому иному самостоятельному наличному? *Где и как* есть время? Второй вопрос звучит так: *τίς ἡ φύσις αὐτοῦ* [\[230\]](#) , какова природа, сущность времени? *каков способ бытия времени?* Разработка этих двух вопросов — о способе бытия времени и о его сущности —

разнится по объему. Первый вопрос обсуждается менее подробно; позитивный ответ дан только в последней главе (гл. 14, 223 а 16 — 224 а 17). Остальные части сочинения посвящены исследованию и разбору второго вопроса, что есть время. Десятая глава не только фиксирует обе эти проблемы, но в ней заодно обсуждаются предварительным образом и трудности, которые кроются в обеих проблемах, и в этой связи даются указания на имевшие место ранее попытки их решения. Аристотель почти повсеместно стремится проводить свои исследования

именно в этой форме: исторические указания и обсуждение апорий. 'Απορία означает буквально «непроходимость», «отсутствие пути». Упомянутые проблемы фиксируются поначалу таким образом, что возникает видимость, будто в этих вопросах невозможно дальнейшее продвижение. Благодаря этим историческим указаниям и обсуждению апорий становится возможным предварительное введение в содержание проблемы.

В отношении первого вопроса — есть ли время нечто имеющееся в наличии или же оно не таково, а скорее представляет собой μή ὄν, в

качестве ответа, как кажется, предлагается именно последнее определение. Каким образом может время в целом иметься в наличии, т. е. быть некоторой ούσία, если те части, которые его образуют, не-сущи, и притом [не-сущи] различным способом. Времени принадлежит прошедшее и будущее. Первого больше уже нет, второго еще нет. Прошлое и будущее имеют характер ничтожности (Nichtigkeit). Время, как это сформулировал однажды Лотце, имеет как бы две руки, простертые в различных направлениях небытия. Прошлое, а равно и будущее, согласно своему

понятию именно не есть. *Есть*, по-
существу, всегда только настоящее,
только «теперь». Но, с другой
стороны, время не составлено из
некоторого множества имеющихся в
наличии «теперь». Ведь в каждом
«теперь» только оно и есть, других
же «теперь» теперь уже нет или еще
нет. «Теперь» никогда не есть одно и
то же, единственное, но всегда иное,
нечто не-то-же-самое и не-одно,
нечто многообразное. Но
самотождественность и единство
суть определения, которые с
необходимостью принадлежат тому,
что само по себе имеется в наличии.
Если момент времени, о котором,

пожалуй, только и можно сказать, что он есть, т.е. если момент «теперь» лишен даже этих определений, то, как кажется, время целиком и полностью относится к не-сущему (μή ὄν). С помощью этой апории Аристотель, прежде всего, ставит вопрос о способе бытия времени, дабы обсудить некоторые традиционные воззрения относительно способа бытия, а также сущности времени.

Одно из таких воззрений отождествляет время с движением вселенной. 'Η τοῦ ὅλου κίνησις [\[231\]](#), целокупность сущего, которое движется, и есть само время. Время

мыслится здесь в определенном смысле еще мифологически. Но мифология имеет свое основание в определенном опыте и есть нечто иное, чем чистая поэзия или вымысел. То обстоятельство, что в этом мифологическом понимании время отождествляется с движением вселенной, не может быть чем-то случайным или произвольным. Второй способ понимать время развивается в том же направлении, но он более определенный. Говорится: время есть ἡ σφαῖρα αὐτή [\[232\]](#) . Время здесь приравнивают к небесной сфере, которая, вращаясь по кругу, все объемлет и в себе

удерживает. Чтобы понять это, мы должны иметь в виду античное представление о мире, согласно которому Земля представляет собой плавающий в океане диск, а вокруг нее — небесная сфера в целом. В ней друг над другом располагаются различные сферы, и в каждой из них закреплены небесные светила. Самая внешняя небесная сфера такова, что она охватывает все, что в собственном смысле слова есть. Она и ее вращение отождествляются со временем. Основа подобного толкования, согласно Аристотелю, такова: ἐν τε τῷ χρόνῳ πάντα ἐστὶν καὶ ἐν τῇ τοῦ ὅλου σφαίρᾳ [\[233\]](#) ; все

сущее — во времени. Но все, что имеется в наличии, находится также и внутри вращающегося небосвода, который есть не что иное, как внешняя граница сущего. Время и внешняя небесная сфера суть одно и то же. Также и в этом толковании лежит нечто испытанное на опыте: время в его взаимосвязи с вращением небес и, заодно, время как то, *в чем* все сущее. В самом деле, мы говорим: все сущее есть *во* времени. И хотя от этого простодушного объяснения, говорит Аристотель, следует отказаться, все же некоторая оправданная очевидность свидетельствует в пользу того, что

время есть нечто сходное с движением, κίνησις τις . Мы рассуждаем о потоке времени. Мы говорим: время проходит. Ο κίνησις Аристотель говорит также μεταβολή. Это наиболее общее понятие движения, дословно — перемена (Umschlag). Но движение, согласно своей сущности, есть ἐν αὐτῷ κινούμενῳ, т.е. в самом движущемся или всегда там, где есть само движущееся, κινούμενον или μεταβάλλον. Движение всегда в движущемся, оно не есть нечто такое, что как бы парит над движущимся, но именно само движущееся движется. Однако время,

несмотря на это, говорит Аристотель, ὁ δὲ χρόνος ὁμοίως καὶ πανταχοῦ καὶ παρὰ πάσιν [\[234\]](#) , есть *одинаковым образом*, и повсюду, и *наряду* с каждым движущимся, при каждом движущемся. Тем самым фиксируется отличие времени от движения: движение всегда в движущемся и только там, где движущееся остается движущимся; напротив, время — повсюду (πανταχοῦ), не в некотором определенном месте, и оно не в самом движущемся, но наряду с ним, некоторым образом — при нем. Движение и время различаются тем, как они принадлежат движущемуся и

тому, что есть во времени, тому, что мы называем внутривременным (das Innerzeitige). Тем самым уже рушится первое предварительное определение, которое напрашивалось раньше: время, мол, само есть некоторое движение. Само время не есть движение, ὅτι μὲν τοίνυν οὐκ ἔστιν κίνησις [\[235\]](#) . С другой стороны, нет времени без движения. Результат может быть, тем самым, сформулирован так: время οὔτε κίνησις οὐτ' ἄνευ κινήσεως [\[236\]](#) , оно само, правда, не есть движение движущегося, но вместе с тем оно *не есть* без движения. Таким образом, получается, что время в некотором

смысле зависит от движения, оно не есть κίνησις, но κινήσεώς τι , *нечто, относящееся к движению*, нечто, находящееся в связи с движением движущегося. Проблема, на которую нацелен вопрос о сущности времени, концентрируется вокруг следующего вопроса: τί τῆς κινήσεώς ἐστὶν [\[237\]](#) , что из относящегося к движению есть время?

Тем самым предначертан путь исследования. В главе 11 — *второй главе* сочинения о времени, которая представляет собой его центр, Аристотель достигает результата, т.е. ответа на вопрос, что есть время. Сейчас мы только зафиксируем этот

результат, поскольку позже нам предстоит проследить за истолкованием сущности времени более детально. Он гласит: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμός κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καί ὕστερον [\[238\]](#) : вот что есть время — нечто исчисляемое, что показывает себя в движении по отношению к... и во взгляде на «до» и «после». Или коротко: нечто, исчисляемое в движении, выходящем навстречу в горизонте более раннего и более позднего. Аристотель точнее указывает здесь, что заключено в опыте движения и в какой мере наряду с движением мы

сталкиваемся и со временем. Он разъясняет, в какой мере и в каком смысле время есть ἀριθμός, некоторое число, и как обнаруживается основной феномен времени — τὸ νῦν, «теперь».

Это приводит его к необходимости в *третьей главе* (гл. 12) более обстоятельно определить взаимосвязь движения и времени и показать, что не только движение происходит во времени и измеряется посредством временем, но и наоборот — время посредством движения. Так возникает основополагающий вопрос: что означает: нечто есть «во времени»?

То обстоятельство, что сущее — во времени, мы обыкновенно выражаем, называя такое сущее «временным». Впрочем, терминологически мы употребляем выражение «временное» в некотором ином смысле, а для обозначения «бытия во времени» некоторого сущего мы избираем выражение «*внутривременность*». Нечто есть во времени, оно внутриременно. Посредством разъяснения понятия внутривременности проясняется также и характеристика времени как числа. Поскольку покой представляет собой предельный случай движения, вместе с

определением отношения времени и движения выясняется также отношение времени и покоя. В связи с понятием внутривременности оказывается также возможным пролить свет на отношение времени к вневременному, к тому, что обычно обозначают как безвременное.

Четвертая глава (гл. 13) ставит вопрос о единстве времени в многообразии последовательно сменяющих друг друга «теперь». Аристотель хочет показать здесь, каким образом «теперь», τὸ νῦν, образует собственно связность времени, συνέχεια, что означает букв. «держаться вместе», латинское

continuum, немецкое «Stetigkeit», «непрерывность». Это вопрос о том, в какой мере «теперь» удерживает и собирает в себе время как целое. Все определения времени соотносятся с «теперь». Аристотель присоединяет к объяснению συνέχεια интерпретацию некоторых определений времени — ἤδη, «тотчас», и ἄρτι «только что», «вот как раз», и далее — πάλαι «некогда» или «однажды», а также ἑξαίφνης, «вдруг». «Тотчас», «только что», «однажды», «вдруг», «после», «прежде» суть определения, каждое из которых восходит к «теперь». «Только что» увидено из некоторого

теперь, когда взгляд направлен вспять, «тотчас» — из некоторого теперь, когда мы как бы смотрим вперед. Эти определения Аристотель не схватывает в их внутренней взаимосвязи, он только приводит примеры определений времени, без того чтобы распознать их систематику.

Пятая глава (гл. 14) снова возвращается к определению, которое использовалось для дефиниции времени — τὸ πρότερον и ὕστερον, раньше и позже. В ней объясняется *отношение* «раньше» и «позже» к «до» и «после». — После этих объяснений Аристотель вновь

принимается за первую проблему: где и как есть время? Этот вопрос Аристотель уточняет в VIII книге «Физики», в которой он ставит время в зависимость от вращения неба и от ума (νοῦς). Время не привязано к определенному движению и определенному месту. В некотором смысле оно есть повсюду. И все же, поскольку по определению время есть нечто исчисляемое, оно может быть лишь там, где есть счет. Счет же есть определенный образ действия, присущий душе. Время в некотором смысле — везде, и все же всякий раз — только в душе. Здесь мы снова сталкиваемся с трудной проблемой:

что означает: время — в душе? Эта проблема соответствует вопросу, который мы разбирали в связи с четвертым тезисом: что означает, что истина в рассудке? Покуда у нас нет удовлетворительного понятия души, рассудка, т.е. — Dasein, нам трудно сказать, что это значит: время в душе. Когда говорят, что время есть нечто субъективное, тем самым ничего не добиваются, разве что возникает повод заняться совершенно превратно понятыми проблемами.

Возникает вопрос: как могут разное сущее и разное движущееся, которое есть во времени, будучи *разным*, быть в *одном и том же*

времени. Как возможна
одновременность различного? Мы
знаем, что вопрос об
одновременности, точнее, о
возможности интерсубъективной
констатации одновременных
событий, представляет собой одну из
основных проблем теории
относительности. Философская
разработка проблемы
одновременности зависит, во-первых,
от определения понятия
внутривременности, т.е. от вопроса,
как *нечто* вообще есть *во* времени, и,
во-вторых, от прояснения вопроса о
том, *каким образом* и *где* есть само
время, точнее говоря, есть ли время

вообще, т. е. может ли оно быть названо сущим.

Поскольку для Аристотеля время — это нечто, относящееся к движению и движением измеряемое, все сводится к тому, чтобы найти наиболее чистое движение, которое измеряет время исходным образом. Первая и преимущественная мера для любого движения есть вращение (κυκλοφορία) внешнего неба. Это — круговое движение. Время есть, тем самым, в определенном смысле круг.

Уже из этого краткого обзора видно, что Аристотель разворачивает ряд центральных проблем, относящихся ко времени, и делает

это не без разбора, а в соответствии с их содержательной взаимной скрепленностью. Все же нужно обратить внимание на то, что многие проблемы здесь только затронуты, и даже те из них, что разработаны более детально, вовсе не закрыты для дальнейшего исследования и новой радикальной проблематизации. Но в целом Аристотелем затронуты все центральные проблемы, которые, так или иначе, обсуждались в ходе дальнейшего развития философии. Можно сказать, что в последующее время так и не удалось выйти существенным образом за пределы аристотелевой разработки проблемы

времени, за исключением, быть может, некоторых месту Августина и Канта, но и они, тем не менее, в основном придерживались аристотелева понятия времени.

β) Истолкование аристотелева понятия времени

После этого обзора аристотелева трактата о времени мы попытаемся достичь более точного его понимания. При этом мы не станем строго придерживаться текста, но, скорее, попытаемся в некотором свободном разборе, а иногда и в интерпретации, идущей дальше

[собственного содержания трактата], ближе познакомиться с проблемой, как ее видит Аристотель. Мы исходим при этом из уже приведенной дефиниции времени: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμός κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον [\[239\]](#) . Вот что есть время: нечто, исчисляемое в движении, выходящем навстречу в горизонте более раннего и более позднего (т. е. когда внимание обращено на «до» и «после»). Поначалу хочется сказать, что, благодаря такому определению, феномен, вместо того, чтобы стать более доступным, становится, скорее, более непроницаемым. В

этой дефиниции заключено, в первую очередь, следующее: время есть нечто такое, что мы находим в движении, т. е. в некотором движущемся как приведенном в движение οὐτε κίνησις οὐτ' ἄνευ κινήσεως [\[240\]](#) . Возьмем простой пример. Указка в вертикальном положении движется по доске слева направо. Мы можем с тем же успехом позволить ей совершать вращательное движение, так что ее нижний конец представляет собой центр вращения. Время есть нечто, относящееся к движению и в движении себя показывающее. Если мы представим себе, как движется

или возвращается наша указка, то можно спросить: где здесь время, если оно должно относиться к движению? Ведь оно — не свойство указки, не нечто телесное, или обладающее тяжестью, или твердое, оно не есть нечто такое, что относится к протяженности или непрерывности (συνεχές) как таковой, оно [вообще] не есть нечто, оно — не составная часть многообразия точек указки, если мы мыслим указку как линию. Впрочем, Аристотель и не говорит, что время есть нечто относящееся к движущейся *вещи* как таковой, но к ее *движению*. Но что такое движение указки? Мы говорим: изменение

места, т. е. переход из одного положения в другое, будь то простой сдвиг или продолжающееся перемещение из одной точки в другую. Время есть нечто, относящееся к движению, а не к движущемуся. Когда мы следим за движением указки, будь то вращение или какое-то иное движение, обнаруживаем ли мы в самом этом перемещении время? Если мы остановим движение, то время,— говорим мы,— все равно идет. Оно идет, пока движение стоит. Так что время не есть движение, и само движение указки не есть время. Впрочем, и Аристотель не говорит,

что время есть κίνησις , но κινήσεώς τι , нечто, относящееся к движению. Но как? Движение есть в нашем примере переход указки из одного положения к другому. Движущееся как движущееся всякий раз находится в некотором положении. Есть ли время в этом положении или, может быть, оно даже сами эти положения? Разумеется, нет: ведь если движущееся в своем движении пробегает различные положения, сами они как таковые все еще имеются в наличии как определенные места. Но время, когда указка находилась в таком-то положении, уже прошло. Место

остается, время проходит. Но тогда где и каким образом время — в движении, примыкает к движению (*an der Bewegung*)? Мы говорим: в ходе движения движущееся находится в определенное время в определенном месте. Движение есть *во времени*, оно *внутривременно*. Не есть ли тогда время нечто вроде футляра, в который вложено движение? Но поскольку время всегда обнаруживается в движении, этот футляр должен быть чем-то таким, что движение как таковое всегда несет на себе, как улитка несет на себе свой дом. Но если указка покоится, спросим мы вновь,

где же тогда время? Неужели в покоемся мы не находим ничего, относящегося ко времени? Или все же находим? Мы говорим: указка *временно* или *на время* оставалась в покое. Мы можем сколько угодно оглядываться на движущееся или на само движение как изменение места, но мы никогда не найдем здесь времени, если будем держаться того, о чем говорит Аристотель.

Конечно, не найдем, должны мы возразить сами себе. Ведь Аристотель не просто говорит нечто неопределенное: время есть нечто, относящееся к движению, но он говорит точнее: ἀριθμός κινήσεως,

число движения или, как он формулирует это в одном месте: οὐκ ἄρα κίνησις ὁ χρόνος ἀλλ' ἢ ἀριθμόν ἔχει ἢ κίνησις [\[241\]](#) , время не есть само движение, но [время есть] поскольку движение имеет число. Время есть некоторое число. Каким образом время должно быть числом? Выражение «число» (ἀριθμός) нужно понимать здесь, на этом явно настаивает сам Аристотель, в смысле ἀριθμούμενον. Время есть число не в смысле числа как такового, числа исчисляющего, оно есть число в смысле *исчисляемого*. Время как число движения есть исчисляемое в движении. Прделаем один опыт. Что

я могу считать в движении указки? Разумеется, поскольку движение представляет собой изменение места, я могу считать отдельные места. Но сколько бы я ни подсчитывал эти места, их сумма никогда не даст мне времени. Она составит пройденное указкой расстояние, часть пространства, но не время. Исчислять и численно определять мы можем скорость перехода указки от одного места к другому. Что есть скорость? Возьмем понятие скорости в физике $v = s : t$, так что скорость представляет собой пройденный путь, деленный на затраченное время. Из этой формулы

предельно ясно, что в понятии скорости уже спрятано время, поскольку движение требует времени. Но тем самым вовсе не разъяснено, что есть само время. Мы не приблизились ко времени ни на шаг. Что означает, что указка обладает некоторой скоростью? Это означает, кроме всего прочего, вот что: она движется во времени. Движение протекает во времени. Не загадка ли, что каждое движение *требует* времени, но все-таки времени не становится от этого меньше. Вообразим себе 1000 определенных движений между 10 и 11 часами. А теперь вообразим себе

100 000 движений, происходящих в то же время. Для всех этих движений требуется указанное время. Станет ли его меньше во втором случае, когда оно требуется большему числу движений, или оно останется ровно таким же по величине? Если время затрачивается на движение, растрачивается ли оно тем самым вообще? Если нет, то оно, очевидно, не зависит от движения. И все же оно должно быть чем-то исчисляемым в движении. Что время есть нечто, исчисляемое в движении, представляется голым утверждением Аристотеля. Даже если мы пойдем так далеко, что будем маркировать

изменение положений стержня с помощью счета, так что для каждого положения будет предусмотрено определенное число и тем самым во всяком переходе движущегося от места к месту непосредственно обнаружится нечто исчисляемое, все равно во всем этом мы не откроем времени. Или откроем? Я извлекаю свои часы из кармана, слежу за изменением положения секундной стрелки и отсчитываю одну, две, три секунды, потом — минуты. Эта торопливая стрелка указывает мне время, поэтому она и называется [по-немецки] Zeiger (стрелка, букв. — «указатель»). Я отсчитываю в

движении стрелки время. Где же оно? Может быть, внутри часового механизма, так что, засунув часы обратно, я положу время в свой жилетный карман? Вы ответите — конечно, нет. Но вопрос остается, где же тогда время? Ведь неопровержимо установлено, что мы отсчитываем время с помощью часов. Часы говорят мне, сколько сейчас времени, так что с их помощью я некоторым образом обнаруживаю время.

Мы видим, что Аристотель не так уж неправ, когда он говорит: время есть нечто, исчисляемое в движении. В качестве

подтверждения мы даже не нуждаемся в столь изощренной вещи, как современные карманные часы. Когда человек в своем естественном и повседневном бытии (Dasein) следит за движением Солнца и говорит: «Наступил полдень, наступил вечер», — он устанавливает время. Так что время оказывается вдруг на солнце или на небесах и больше не в жилетном кармане. Ну, и как же застать это чудище у себя дома? Как вообще получается, что мы должны находить время повсюду, где нам приходится следить за движением. Как получается, что мы находим время в движении и что,

напротив, его больше нет в наличии там, где движущееся останавливается. На что мы обращаем внимание, *на какой горизонт* глядим, когда — не будем отступать от нашего простого примера — на закате солнца говорим: «Наступает вечер», и тем самым определяем *время* суток. Глядим ли мы на оком местности, на запад, или же встреча с движущимся, в нашем случае — с солнцем, происходит внутри некоторого другого горизонта?

Дефиниция времени, данная Аристотелем, настолько гениальна, что она уже фиксирует тот горизонт,

в пределах которого мы, говоря об
исчисляемом в движении, не должны
найти ничего иного, кроме времени.
Аристотель говорит: ἀριθμός
κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καί
ὕστερον. Мы переводим: Время есть
нечто, исчисляемое в движении, с
которым мы встречаемся, когда
принимая во внимание «до» и
«после», в горизонте более раннего и
более позднего [\[242\]](#) . Время есть не
просто нечто, исчисляемое в
движении, но нечто, исчисляемое в
движении, *поскольку* движение
находится в поле внимания,
направленного на «до» и «после»,
когда мы *следим за ним как за*

движением. Искомый горизонт есть горизонт более раннего и более позднего. Прóтеров и ѳтеров переводится как «раньше» и «позже», но также — как «до» и «после». Первое определение — прóтеров и ѳтеров, взятые как «раньше» и «позже», кажется невозможным. «Раньше» и «позже» суть определения времени. Аристотель говорит: время есть нечто, исчисляемое в движении, встречающемся в горизонте времени («раньше» и «позже»). Но ведь это означает: время есть нечто, что встречается в горизонте времени. Время есть исчисляемое время.

Когда я говорю, что время есть то в движении, что показывает себя, когда я слежу за ним как за движением в горизонте его «раньше» и «позже», дефиниция времени превращается, как кажется, в пустую тавтологию: время есть «раньше» и «позже», т. е. *время есть время*. Стоит ли возиться с определением, у которого как бы на лбу написана грубейшая логическая ошибка? И все же мы не должны цепляться за слова. Конечно, «раньше» и «позже» суть феномены времени. Но остается вопрос — действительно ли то, что они подразумевают, совпадает с тем, что подразумевается в субъекте

определения: время есть время. Возможно, второе слово «время» говорит нечто иное и более исходное по сравнению с тем, что Аристотель имеет в виду в самом определении времени. Возможно, аристотелево определение времени вовсе не тавтология, просто оно изменяет внутренней взаимосвязи аристотелева феномена времени, т. е. расхожим образом понятого времени, ради более исходного времени, которое мы называем временностью. Время, как говорит Аристотель в своем толковании, может быть истолковано, если его само понимают, исходя из времени, т.е. —

из *исходного* времени. И стало быть, нет необходимости переводить *прóтерон* и *ύσтерон* в аристотелевом определении времени через безразличные «до» и «после», так что при этом скрадывается их временной характер (хотя, конечно, и это содержательно оправдано), дабы избежать видимости, будто Аристотель определяет время, исходя из времени. Если мало-мальски понимать сущность времени, то аристотелеву интерпретацию и дефиницию времени следует интерпретировать так, что в ней принятое в качестве времени истолковывается, исходя из времени.

Тот, кто хоть раз увидел эти взаимосвязи, должен как раз требовать, чтобы в *определении времени* *вышло на свет* происхождение расхожим образом понятого времени, т.е. такого времени, с которым мы сталкиваемся ближайшим образом, из *временности*. Ведь его происхождение принадлежит его сущности и тем самым требует своего выражения в определении сущности.

Если даже оставить в определении времени [термины] «раньше» и «позже», тем самым вовсе еще не показано, в какой мере

аристотелево определение затрагивает время, т. е. в какой мере исчисляемое в движении есть время. Что это означает — исчисляемое в движении, встреченном в горизонте более раннего и более позднего? Время должно быть чем-то, встречающим движение в определенным образом направленном счете. Присущее такому счету определенное направление взгляда дает о себе знать с помощью κατὰ τὸ πρότερον и ὕστερον. Что имеется при этом в виду, обнаружится, если мы поймем πρότερον и ὕστερον поначалу как «до» и «после», а потом покажем

посредством интерпретации, что при этом имеет в виду Аристотель, так что перевод *πρότερον* и *ὕστερον* как «раньше» и «позже» будет оправдан.

Время должно быть чем-то исчисляемым в движении, при этом — таким исчисляемым, которое кажет себя нам во взгляде на *πρότερον* и *ὕστερον*. Что при этом имеется в виду, и каким образом во взгляде на «до» и «после» мы проживаем опыт чего-то такого, что называется временем, нам и предстоит разъяснить. Время есть *κίνησεώς τι*, нечто, что встречается в движении. Движению вообще, *κίνησις* или *μεταβολή*, принадлежит

κινούμενον κινείται — движущееся движется, находится в движении. Наиболее общий характер движения — μεταβολή, т.е. перемена или переход от чего-то к чему-то [\[243\]](#) . Простейшая форма движения или перехода, чаще всего привлекаемая Аристотелем для анализа движения, это φορά, переход от одного места (τόπος) к другому, перемена места, перемещение. Это то движение, которое мы знаем из физики. В таком движении κινούμενον (движущееся) есть не что иное, как φερόμενον — переносимое из одного места в другое. Другая форма движения это, к примеру, ἀλλοίωσις,

становление-иным в том смысле, что одно качество изменяется в другое, один определенный цвет — в другой; при этом также совершается некоторый переход ἐκ τινος εἰς τι, от чего-то к чему-то. Но это «от чего-то к чему-то» не имеет смысла перехода от одного места к другому. Перемена цвета может происходить на том же самом месте. Сравнение с ἀλλοίωσις показывает, что это «от чего-то к чему-то» вовсе не обязательно понимать в пространственном смысле. Мы называем эту структуру движения его *измерением* (Dimension) и берем понятие измерения в некотором *совершенно формальном*

смысле, для которого характер пространственности не является существенным. Измерение означает *протяжение*, причем протяженность (в длину, ширину, высоту) в смысле пространственного измерения представляет собой модификацию протяжения. Соотносясь с определением $\acute{\epsilon}\kappa\ \tau\iota\nu\omicron\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\iota$, следует совершенно освободиться от пространственных представлений, что и проделал Аристотель. Увидеть это важно, поскольку в связи с этим определением в новейшее время, и прежде всего Бергсоном, аристотелево понятие времени было истолковано неправильно, именно в

той мере, в какой Бергсон заранее истолковывает этот принадлежащий времени характер измерения, соотнося его с движением, как пространственную протяженность.

Протяжению принадлежит одновременно и определение, выраженное термином *συνεχές*, *в-себе-сплоченность*, *continuum*, *непрерывность*. Этот характер измерения Аристотель обозначает как *μέγεθος*. Протяженность или величина имеют *исходно не пространственный характер*, но характер протяжения. В понятии и сущности «от чего-то к чему-то» не заключено никакого разрыва

(разлома, Bruch), это — сомкнутая в себе простертость. Когда мы схватываем движение в некотором движущемся, наряду с этим с необходимостью схватывается $\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma$, непрерывность, а в ней самой $\acute{\epsilon}\kappa\ \tau\iota\nu\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\iota\varsigma\ \tau\iota$, измерение в исходном смысле, простертость (протяженность). В случае изменения места протяженность относится к месту или пространству. Аристотель выражает это положение вещей в обратной последовательности, когда говорит: $\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\acute{\iota}\ \tau\acute{\omega}\ \mu\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\theta\epsilon\iota\ \acute{\eta}\ \kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ [\[244\]](#) , движение следует за размерностью (протяженностью) или сопровождает

размерность (протяженность). Это предложение нельзя понимать онтически, его нужно понять онтологически. Оно не означает, что из протяжения или непрерывности онтически проистекает движение, что измерение имеет движение своим следствием. То обстоятельство, что движение следует за непрерывностью или измерением, означает, что движению как таковому предшествует согласно его сущности размерность (Dimensionalität) и наряду с ней непрерывность. Протяженность и непрерывность уже заключены в движении. Они суть более раннее в

смысле априорных условий самого движения. Где есть движение, там уже а priori наряду с ним мыслятся μέγεθος и συνεχές (συνέχεια). Это, однако, не означает, что движение тождественно протяженности (пространству) и непрерывности; сказанное явствует уже из того, что не всякое движение есть перемещение, пространственное движение, хотя всякое движение определяется через ἐκ τίνος εἰς τι. Протяженность имеет здесь некий иной смысл по сравнению со специфически пространственной размерностью. Движение следует за непрерывностью, а эта последняя —

за протяженностью. Глагол ἀκολουθεῖ выражает отношение *априорной* *фундированности* *движения* в *непрерывности* и *протяженности*. Аристотель и в других исследованиях употребляет термин ἀκολουθεῖν в этом онтологическом значении. Поскольку время есть κινήσεώς τι , нечто, относящееся к движению, это означает, что наряду с временем мыслится также движение или покой. Говоря по-аристотелевски: время сопровождает движение. Аристотель прямо говорит: ὁ χρόνος ἀκολουθεῖ τῇ κινήσει [\[245\]](#) . Для перемещения получается такая последовательность: многообразие

мест — (пространственная)
протяженность — непрерывность —
движение — время. В обратном
порядке, когда мы смотрим на это,
исходя из времени, получается вот
что: если время есть нечто,
относящееся к движению, в нем
мыслится заодно упомянутая
коренная взаимосвязь, но это вовсе
не означает, что время тождественно
одному из феноменов, мыслимых
наряду с ним.

До тех пор пока не схвачен
онтологический смысл ἀκολουθεῖν,
аристотелева дефиниция времени
остается непонятной. Или же
приходят к ложной интерпретации,

как, например, Бергсон, говоривший, будто время, как его понимает Аристотель, есть пространство. К такой несуразной интерпретации его склонило то обстоятельство, что он понял непрерывное в узком смысле — как пространственную величину. Аристотель не сводит время к пространству и не определяет его с помощью пространства, как будто некоторое пространственное определение входит в дефиницию времени. Он хочет лишь показать, что время есть нечто, принадлежащее движению, и установить, в какой мере это так. Но для этой цели необходимо

обнаружить, что именно со-
присутствует в опыте движения и
каким образом в этом со-
присутствующем становится зримым
время.

Чтобы точнее увидеть, в каком
смысле время сопровождает
движение или его простертость, мы
должны сделать для себя более
внятным опыт движения. В опыте
времени заодно мыслится движение,
непрерывность, протяженность и,
если речь идет о перемещении,—
место. Если мы следим за
движением, то встречаемся также и
со временем, даже не схватывая его в
собственном смысле и не

подразумеваемая явно. В конкретном опыте движения мы удерживаем, в первую очередь, движущееся, т.е. φερόμενον ὡς τὴν κίνησιν γινώσκωμεν [246] , в нем и вместе с ним (движущимся) мы видим движение. Усмотреть движение в чистом виде и как таковое нелегко: τόδε γάρ τι τό φερόμενον, ἡ δὲ κίνησις οὐ [247] , движущееся есть некоторое это-вот, нечто определенное, в то время как движение не имеет индивидуального, собственным образом запечатлевающего себя характера. Движущееся дано нам в своей индивидуальности и «этости», но не движение как таковое. Мы

удерживаем в опыте движения движущееся, мы видим движение *наряду, заодно* с движущимся, но не как таковое.

Чем отчетливее мы усматриваем движение в движущемся, тем отчетливее усматриваются также непрерывность в совокупности элементов, составляющих непрерывное, континуум точек в многообразии точек некоторой линии. В опыте движения мы направляем взгляд на движущееся, на то место, которое оно всякий раз занимает и из которого переходит в некоторое другое. Следя за тем или иным движением, мы схватываем его

в опыте, наряду со встречающейся нам последовательностью мест на некотором непрерывном пути. Мы схватываем движение в опыте тогда, когда видим определенное движущееся в его переходе от одного места к другому: как оно переходит оттуда сюда, из некоторого «оттуда-вон» в некоторое «сюда-вот». Но это требует более точного определения.

Можно было бы сказать: перемещаться — значит пробегать некую непрерывную последовательность мест, так что я получаю движение, когда собираю воедино пробегаемые места — это «там» и другое «там», все вместе.

Когда мы просто пересчитываем отдельные места, т. е. сосчитываем эти единичные «там» вместе с единичными «здесь», у нас нет опыта движения. У нас есть опыт движения, т.е. перехода, когда мы видим движущееся в перемене места — от «там» к «здесь», т.е. когда мы не просто берем места в их соседстве друг с другом, но берем это «там» как «то, откуда», а это «здесь» как «то, куда», т. е. не просто некоторое «там», а потом снова некоторое «там», но «оттуда» и «сюда». Мы должны видеть наперед данную совокупность мест, некоторое многообразие точек в

горизонте «оттуда» — «сюда». Именно это Аристотель хочет в первую очередь сказать своим определением: *πρότερον καί ὕστερον*. «Там» — не любое место; напротив, «то-откуда» есть нечто *предшествующее*. Равно и «то-куда» — не любое «здесь», но как ближайшее «то-куда» оно есть нечто *последующее*. Если мы, таким образом, видим многообразие мест в горизонте «оттуда — сюда» и в этом горизонте пробегаем отдельные места, то, поскольку мы видим движение, переход, мы удерживаем прежде пройденное место как «то-откуда» и находимся в ожидании

последующего места как «того-куда». Удерживая предыдущее и ожидая последующее, мы видим переход как таковой. Когда мы, так удерживая предыдущее и ожидая последующее, следим за переходом и за отдельными местами (которые могут простираться сколь угодно далеко) в пределах перехода как целого, мы больше не фиксируем отдельные места как единичные точки или как произвольным образом противопоставленные друг другу «там» и «здесь». Чтобы схватить особое удерживание предыдущего и ожидание наступающего, мы говорим: «сейчас здесь, а до этого —

там, потом — там». Иначе говоря, каждое «там» в его взаимосвязи с «от чего-то — к чему-то» есть «теперь — там», «теперь — там», «теперь — там». Мы всякий раз говорим, поскольку видим многообразие точек в горизонте прóтеров и ѓстеров — по ходу движения некоего предмета: «теперь-здесь», «теперь-там». Лишь поскольку мы так молчаливо приговариваем, мы можем, глядя на часы, отсчитывать время. Когда мы смотрим на часы, то говорим вполне естественно и непринужденно: «теперь». И это — что мы говорим «теперь» — вовсе не разумеется само собой, но за счет того, что мы

говорим так, мы уже наперед даем часам время. Его нет в самих часах, но тем, что мы говорим «теперь», мы наперед даем часам время, а они дают нам количество «теперь» [\[248\]](#) . То, что исчисляется в исчисляющем слежении за некоторым переходом в горизонте $\acute{\epsilon}\kappa\ \tau\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\varsigma\ \tau\acute{\iota}$, выговорено оно или нет, суть [различные] «теперь». Мы исчисляем некую последовательность «теперь», «тогда» и «потом». «Потом» — это «еще-не-теперь» или «теперь-еще-не», «тогда» — это «теперь-уже-не» или «уже-не-теперь». И «потом», и «тогда» имеют характер «теперь», связь с «теперь». Аристотель говорит

В одном месте совсем коротко, не проводя анализа в полном смысле этого слова (хотя без надлежащего анализа вся аристотелева интерпретация времени непонятна): τὼ φερομένῳ ἀκολουθεῖ τὸ νῦν [\[249\]](#) , «теперь» *следует* за движущимся, т. е. переходящим от одного места к другому. Это означает, что «теперь» усматривается в опыте движения совместно с движением. Поскольку «теперь» *усматривается* совместно, это означает для Аристотеля, что оно в широком смысле совместно *исчисляется* (*при-числяется*, *присчитывается*). Это *при-считываемое* в следовании за

движением, т. е. это при-
говариваемое «теперь», вот что такое
время. Ἡ δ' ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ
ὕστερον, τὸ νῦν ἐστὶν [\[250\]](#) . «Теперь»
как исчисляемое само является
исчисляющим, исчисляющим места,
поскольку движущееся пробегает их
как места движения. Время как
ἀριθμὸς φορὰς есть исчисляемое —
исчисляющее. Аристотелева
интерпретация времени, когда он
говорит: время есть нечто,
исчисляемое в движении, поскольку
я вижу движение в горизонте ἐκ τίνος
εἰς τι, «от чего-то к чему-то», весьма
точно отражает сам феномен.

Ὁ πρότερον и ὕστερον

Аристотель говорит в одном месте: τὸ δὴ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τόπῳ πρῶτόν ἐστιν [\[251\]](#) , предшествующее и последующее суть, в первую очередь, в месте, в последовательном изменении мест. Он думает здесь о «до» и «после» еще без всякой временной определенности. Аристотелево определение времени можно предварительно понять так: время есть нечто, исчисляемое в движении, поскольку опыт движения дан в горизонте «до» и «после». Это исчисляемое обнаруживает себя, однако, как «теперь». Сами «теперь» сказываются и понимаются лишь в горизонте более раннего и более

позднего. Но «по отношению к 'до' и 'после'» и «в горизонте более раннего и более позднего» — не одно и то же. Последнее есть интерпретация первого [\[252\]](#) . Если мы возьмем прóтеров и úтеров поначалу в смысле «до» и «после», как предшествующее и последующее, то генезис аристотелева определения времени становится более внятным. Если же мы сразу поймем прóтеров и úтеров как «раньше» и «позже», это определение поначалу кажется нелепым, но это лишь свидетельствует о том, что в нем заключена центральная проблема: вопрос об истоке самого «теперь».

Первый перевод дает дословное понимание, второй уже в значительной степени заключает в себе некую интерпретацию.

Мы умышленно перевели аристотелево определение времени так: нечто, исчисляемое в движении, поскольку оно увидено в горизонте более раннего и более позднего. Мы уже истолковали $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ - $\acute{\upsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ в более узком смысле, который проступает только тогда, когда мы продвигаемся вперед в интерпретации «до» и «после». Но опыт «до» и «после» уже сам по себе заранее предполагает опыт времени, опыт более раннего и более позднего.

Аристотель явно разрабатывает понятие «до» и «после» в книге Δ «Μεταφυσικῆς» (гл. 11, 1018 b 9 ff.). В сочинении о времени он колеблется в толковании значения πρὸτερον - ὕστερον. По преимуществу он прямо берет в качестве такового «раньше» и «позже», а не столько «до» и «после». Он говорит так: они имеют ἀπόστασις πρὸς τὸ νῦν [\[253\]](#) , отстояние по отношению к «теперь»; в «после» всегда домысливается «теперь» как «теперь-еще-не», равно и в «тогда» [уже мыслится «теперь»] как «теперь-уже-не». «Теперь» есть граница проходящего и приходящего.

«Теперь», которые мы считаем,

сами суть во времени, т. е. составляют время. «Теперь» обладает некоей особой двуликостью, которую Аристотель выражает следующим образом: καί συνεχής τε δὴ ὁ χρόνος τῶ νῦν, καί διήρηται κατὰ τὸ νῦν [\[254\]](#) . Благодаря «теперь» время становится в себе сплоченным, т.е. специфическая непрерывность времени коренится в теперь, с другой стороны, время заодно и расчленяется по отношению к теперь, артикулируется на «уже-не-теперь» — «раньше» и «еще-не-теперь» — «позже». Только по отношению к «теперь» мы схватываем «потом» и «некогда»,

«раньше» и «позже». «Теперь», которое мы исчисляем, следя за движением, есть всякий раз иное. Τό δέ νύν διά τό κινεῖσθαι τό φερόμενον αἰεὶ ἕτερον [\[255\]](#) , «теперь» за счет передвижения перемещающегося есть всегда иное, т.е. продвижение от одного места к другому. В каждом «теперь» «теперь» есть нечто иное, но каждое иное «теперь» есть, тем не менее, именно как «теперь», всегда «теперь». Всякий раз различные «теперь» суть *как различные* все же всегда в точности одно и то же, а именно — «теперь». Аристотель очерчивает эту особую сущность «теперь» и, тем самым,

сущность времени — коль скоро он интерпретирует время исключительно исходя из «теперь» — настолько точно, насколько это возможно только в греческом языке и едва ли воспроизводимо по-немецки: τό γάρ νῦν τό αὐτό ὃ ποτ' ἦν, τό δ' εἶναι αὐτό ἕτερον [\[256\]](#) , «теперь» есть то же самое в отношении того, чем оно всякий раз уже было,— т.е. в каждом «теперь» оно есть «теперь»; его *essentia*, его «что» есть всегда *то же самое* (ταὐτό), и все же каждое «теперь» в каждом «теперь» согласно своей сути (*Wesen*) есть нечто иное, τό δ' εἶναι αὐτό ἕτερον, быть «теперь» значит всякий раз

быть иным (как-бытие — *existentia* — *ἕτερον*). Τό δέ νῦν ἐστὶ μὲν ὡς τό αὐτό, ἐστὶ δ' ὡς οὐ τό αὐτό [\[257\]](#) , «теперь» в определенном смысле всегда то же самое, в определенном же смысле оно никогда не бывает тем же самым. «Теперь» артикулирует и ограничивает время в отношении более раннего и более позднего. Оно есть, во-первых, всякий раз то же самое, но оно есть, во-вторых, всякий раз не то же самое. Поскольку оно — в ином и иное (представим себе смену мест), оно есть всякий раз нечто иное. Это составляет его текущее «теперь»-бытие, его инаковость. Но то, чем

оно (как то, чт *о* оно есть) всякий раз уже было, а именно — «теперь», вот это — то же самое.

Пока мы не хотим вдаваться в проблему самой структуры времени [как она мыслится], исходя из многообразия «теперь». Вместо этого мы спрашиваем: что кроется в том обстоятельстве, что Аристотель интерпретирует время как исчисляемое или как число? Что он хочет сделать явным в первую очередь, когда подчеркивает численный характер времени? Что дает характеристика времени как числа для определения того, что мы назвали внутривременностью? Что

означает «во времени»? Как можно, исходя из характеристики времени как числа, определить бытие времени?

Что важно в том, что Аристотель придает времени характер числа? Что он видит во времени? Время есть число как нечто, исчисляемое в движении, в последовании мест, которые пробегает движущееся [тело], т.е. нечто, исчисляемое постольку, поскольку мы следим в движении за переходом как таковым и при этом говорим «теперь».

Тем не менее, вовсе недостаточно подчинить множество «теперь» в качестве некоторой

рядоположенной структуры
многообразию точек, так что при
этом «теперь» мыслятся как
покоящиеся и неподвижно
выстроившиеся в одну линию. Нельзя
толковать этот разговор о времени
как последовательности «теперь»
ложно, нельзя переводить его в
разговор о *пространственном* в том
смысле, что время есть-де некоторая
линия, т.е. последовательность точек.
«Теперь» есть исчисляемое, но вовсе
не в счете одной и той же точки.
Время — не многообразие
пригнанных друг к другу теперь,
поскольку каждое «теперь» в каждом
«теперь» больше уже не есть,

поскольку, как мы видели ранее, времени принадлежит удивительная простертость в обе стороны небытия. «Теперь» не подчинено никакой неподвижной точке как [своего рода] точка и поэтому не может принадлежать точке, поскольку оно по своей сути — начало и конец. В «теперь» как таковом уже заключено указание на больше-не и еще-не. Эти больше-не и еще-не не пристегнуты к «теперь» как нечто постороннее, они относятся к содержанию самого «теперь». «Теперь» в силу этого содержания, состоящего в некотором внутреннем измерении, имеет в себе *характер перехода*. «Теперь» как

такое есть уже нечто преходящее-переходное. Оно — не точка рядом с другой точкой, ведь для таких двух точек еще требуется некоторое связующее опосредование, но «теперь» — в себе самом переход. Поскольку оно имеет в себе особую простертость, мы можем схватывать ее в большей или меньшей мере. Глубина внутреннего измерения некоего «теперь» различна: теперь в этот час, теперь в эту секунду. Это различие в глубине измерения возможно лишь потому, что «теперь» в самом себе размерно. Время не спрессовано из «теперь» в качестве их суммы, но наоборот, только по

отношению к «теперь» мы можем определенным образом артикулировать простертость времени. Подчинение многообразия «теперь» («теперь» взято как переход) некоторому многообразию точек (линии) не лишено определенной правоты лишь в том случае, если сами точки линии мы будем рассматривать как изображающие начало и конец, т.е. — как образующие переход в континууме, а вовсе не как имеющиеся в наличии — один рядом с другим — элементы. Из невозможности подчинить множество «теперь» изолированным

точкам как элементам линии
выявляется, что само *«теперь»* есть
континуум потока времени, а не
элемент континуума. Поэтому
«теперь» в своем следовании
движению не могут разбить его в
некоторую совокупность
неподвижных элементов, но в
«теперь» нечто, совершающее
переход, становится достижимым и
мыслимым в своем переходе, а
неподвижное — в своей
неподвижности. Отсюда следует, в
свою очередь, что само *«теперь»* не
движется и не покоится, т.е. оно —
не *«во времени»*.

«Теперь», а это значит — время,

говорит Аристотель, *согласно своей сущности никогда не есть граница*, поскольку как переход и измерение (Dimension) оно открыто в сторону «еще-не» и «уже-не». Границей в смысле замыкания, завершения, некоторого «дальше-не» «теперь» бывает только *случайным образом* — в отношении чего-то такого, что в некотором «теперь» или к определенному моменту времени прекращается. Прекращается не «теперь» как «теперь». «Теперь», согласно своей сущности, уже есть «еще-не», уже привязано к наступающему как некое измерение, хотя сказываемое через «теперь»

движение вполне может и прекратиться в этом «теперь». Я могу маркировать некоторую границу с помощью «теперь», но оно само, взятое в континууме времени, не имеет характера границы. «Теперь» — *не граница, но число*, не $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$, но $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$. Аристотель явно выделяет смысл «теперь» как числа — $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$, в противовес его толкованию в качестве границы $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$. Границы чего бы то ни было суть то, что они суть, только в единстве с сущим, которое они ограничивают. Для числа это неверно. Число вовсе не привязано к тому, что оно считает. Число может

определять нечто и без того, чтобы, в свою очередь, зависеть от содержания и способа бытия исчисляемого. Я могу сказать: «десять лошадей» Здесь «десять» определяет именно лошадей, но в самой десятке нет ничего от лошадей или их способа бытия. Десятка не есть граница множества лошадей как лошадей, ведь я могу с ее помощью с таким же успехом давать численные определения кораблям, треугольникам или деревьям. Характерное свойство числа заключается в том, что оно так определяет (в греческом смысле, что также значит — ограничивает)

нечто, что само число остается независимым от ограничиваемого. Время как число, охарактеризованное нами как исчисляюще-исчисляемое, не принадлежит самому существу, которое оно исчисляет. Когда Аристотель говорит, что время есть нечто, исчисляемое в движении, он хочет подчеркнуть тем самым, что мы, именно исходя из «теперь», исчисляем и определяем движение как переход и что поэтому это исчисляющее исчисляемое не относится к *вещному содержанию* движущегося или его *способу бытия* и также не привязано к движению

как таковому. Тем не менее, время встречается в исчисляющем слежении за движением как нечто исчисляемое. Тем самым обнаруживается некий особый характер времени, который позже у Канта был истолкован в некотором определенном смысле как форма созерцания.

Время есть число, а не граница, но как число оно способно также измерять то, по отношению к чему является числом. Время — не только исчисляемое, но как это исчисляемое оно само может быть исчисляющим в смысле меры. Лишь поскольку время есть число в смысле исчисленного

«теперь», оно может стать числом *как мерой*, т.е. может само исчислять в смысле измерения. Это различие в [понятии] «теперь» как числа вообще, как исчисляемого и как исчисляющего исчисляемого, а также отграничение времени как числа от границы составляет существенное содержание того трудного места в аристотелевом трактате о времени, которое мы сейчас разобрали только вкратце. Аристотель говорит: τὸ δὲ νῦν διὰ τὸ κινεῖσθαι τὸ φερόμενον αἰεὶ ἕτερον [\[258\]](#) , «теперь», поскольку оно представляет собой нечто исчисляемое, относящееся к переходу, есть вместе с

совершающим переход [телом] всегда иное». "Ὡσθ' ὁ χρόνος ἀριθμός οὐχ ὡς τῆς αὐτῆς στιγμῆς [\[259\]](#) , поэтому время не есть число по отношению к одной и той же точке как точке, иными словами, «теперь» не есть некий точечный элемент непрерывного времени. Напротив, хотя «теперь» подчинено некоторой точке, некоторому месту в движении, как переход оно всегда уже выходит за пределы точки. Как переход оно всегда смотрит и назад, и вперед. Оно не может быть подчинено некоторой изолированной точке как своей собственной, поскольку оно есть начало и конец: ὅτι ἀρχή καί

τελευτή, ἀλλ' ὥς τὰ ἐσχάτα τῆς γραμμῆς
μᾶλλον [\[260\]](#) . Время есть число
некоторым образом так, что оно
определяет самую внешнюю
[позицию] точки [\[261\]](#) по
отношению к обеим сторонам
окружающей ее протяженности как
переход. Это число относится к точке
и само как «теперь» не есть *часть*
времени, как если бы время
складывалось из «теперь» как из
частей. Но каждая часть имеет
характер перехода, т.е. не является
частью в собственном смысле.
Поэтому Аристотель прямо говорит:
οὐδέν μόνιον τό νῦν τοῦ χρόνου, οὐδ' ἡ
διαίρησις τῆς κινήσεως [\[262\]](#) , поэтому

«теперь» — не часть времени, но всегда — само время, и, поскольку оно не есть часть, движение, будучи измерено временем, само тоже не распадается на части. Поскольку «теперь» есть переход, оно позволяет открыть доступ к движению *как движению*, т.е. в его ненарушаемой переходности. То обстоятельство, что «теперь» есть граница в том смысле, в каком я могу сказать: «в некотором 'теперь' движение прекращается, здесь оно останавливается», есть нечто привходящее, συμβεβηκός, по отношению к «теперь» и не затрагивает его сущности.

«Теперь» есть то, что оно есть, ἡ

δ' ἀριθμεῖ, постольку оно исчисляет, т.е. служит числом. Время как «теперь» есть не граница, а переход, и как переход — возможное число, возможная числовая мера движения. Оно измеряет движение или покой таким образом, что при этом фиксируется некоторое определенное движение, некоторая определенная переменная или продвижение секундной стрелки от одной черточки к следующей, и этой численной мерой измеряется все движение. Поскольку «теперь» есть переход, оно всегда измеряет некоторое «от — до», оно измеряет некоторое «как долго», некоторую

длительность. Время как число выделяет определенное движение в некоторых границах. Так выделенное движение предназначено для того, чтобы промерить целиком то движение, которое предстоит измерять: μετρεῖ δ' οὗτος τὴν κίνησιν τῷ ὀρίσαι τινὰ κίνησιν ἢ καταμετρήσει τὴν ὅλην [\[263\]](#) . Поскольку время есть δ' ἀριθμός, оно есть также μέτρον. Эта измеренность движущегося относительно его движения, это μετρεῖσθαι, есть не что иное, как τό ἐν χρόνῳ εἶναι [\[264\]](#) , «бытие движения во времени». «Вещи суть во времени» означает, согласно Аристотелю, не что иное, как «они

измеряются временем в силу того, что время имеет характер перехода». *Внутривременность* вещей и событий нужно отличать от способа, которым «теперь», «раньше» и «позже» суть во времени. Ἐπεὶ ἀριθμός ὁ χρόνος, τό μὲν νῦν καὶ τό πρότερον καὶ ὅσα τοιαῦτα οὕτως ἐν χρόνῳ ὡς ἐν ἀριθμῷ μονάς καὶ τό περιττόν καὶ ἀρτίον (τά μὲν γάρ τοῦ ἀριθμοῦ τι, τά δέ τοῦ χρόνου τί ἐστίν) τά δέ πράγματα ὡς ἐν ἀριθμῷ τῷ χρόνῳ ἐστίν. Εἰ δέ τοῦτο, περιέχεται ὑπὸ χρόνου ὡσπερ <καὶ τά ἐν ἀριθμῷ ὑπ' ἀριθμοῦ> καὶ τά ἐν τόπῳ ὑπὸ τόπου [\[265\]](#). Действительно, «теперь» сами суть некоторым образом во времени,

поскольку они образуют время. Но движение и движущееся есть во времени не в том смысле, что они принадлежат самому времени, но так, как исчисляемое есть в числе. В самих числах как таковых есть четное и нечетное, но в числах исчисляющих есть в определенном смысле также исчисленное. Как исчисленное есть в числе, так движение есть во времени. То, что есть во времени, движущееся, περιέχεται ὑπ' ἀριθμοῦ [\[266\]](#) — охватывается исчисляющим числом. Время само не принадлежит движению, но *охватывает* его. Внутривременность сущего означает:

быть *охваченным* временем
(«теперь») как числом
(исчисляемым). Когда
подчеркивается момент *περίεχεσθαι*,
быть-охваченным, то тем самым
говорится, что само время не
принадлежит сущему, которое есть
во времени. Поскольку с помощью
времени мы измеряем сущее,
движущееся или покоящееся, мы
возвращаемся от времени,
измеряющего и охватывающего
движущееся, к тому, что должно
служить мерилom. Время, если мы
по-прежнему используем образ
охвата, есть по сравнению с
движениями и, вообще, сущим,

движущимся или покоящимся, нечто такое, что лежит *дальше вовне* (weiter draußen ist). Время удерживает в своем охвате, *о-держивает* (umhält) движущееся и покоящееся. Мы именуем это с помощью выражения, о благозвучии которого можно спорить, мы говорим: время имеет характер *о-держания* (Um-halt), поскольку сущее, движущееся и покоящееся, им одержимо. Правильно поняв суть дела, мы можем назвать время как одержание содержащим вместилищем (Behälter), если при этом мы берем «вместилище» не в буквальном смысле — как стакан

или сундук — но лишь так, чтобы удержать формальный [смысл] среды одержания.

Поскольку сущее одержимо временем, требуется, чтобы до сущего, до движущегося и покоящегося само время, смыкаясь вокруг сущего, каким-то образом уже было. Кант называет время «то-внутри-чего (das Worinnen) некоторого порядка». Оно есть некий всеохватный горизонт, внутри которого уже-наперед-данное может быть упорядочено как [следующее] одно за другим.

Время измеряет, говорит Аристотель, в силу присущего ему

характера перехода всегда только движущееся или — как предельный случай движущегося — покоящееся. Μετρήσει δ' ὁ χρόνος τό κινούμενον καί τό ἡρεμοῦν, ἢ τό μέν κινούμενον τό δέ ἡρεμοῦν [\[267\]](#) . Время измеряет движущееся и покоящееся, поскольку одно есть движущееся, а другое покоящееся. Время измеряет движение в движущемся: πόση τις [\[268\]](#) , *насколько велик* переход, т. е. *сколько* имеется «*теперь*» в некотором определенном переходе от чего-то к чему-то. Время измеряет движущееся οὐχ ἀπλῶς ἔσται μετρητόν ὑπό χρόνου, ἢ ποσόν τί ἐστίν, ἀλλ' ἢ ἡ κίνησις αὐτοῦ ποσή [\[269\]](#) , оно

измеряет движущееся не просто как находящееся в движении сущее, каковым оно является; если движется камень, время измеряет не камень как таковой в его специфической протяженности, но камень, поскольку он движется. Измеряется движение, и только движение измеримо временем, поскольку время в соответствии со своим характером перехода всегда уже подразумевает нечто, совершающее переход, переменное или, соответственно,— покоещееся. Поскольку движение, соответственно,— покой, могут быть измерены временем, а быть

измеренным временем означает «быть во времени», движущееся и покоящееся и только движущееся и покоящееся суть во времени. Потому мы и говорим: геометрические отношения и факты являются вневременными, поскольку они не могут двигаться, а поэтому также и не покоятся. Треугольник не покоится, поскольку он не движется. Он по ту сторону покоя и движения, а потому — не охвачен и не охватываем временем, как его мыслит Аристотель.

Вместе с интерпретацией внутривременности сказано заодно, *что есть* возможное

внутривременное и, с другой стороны, каким образом есть вневременное. Так что становится все понятней, в какой мере время есть нечто исчисляемое в движении. ἀμα γάρ κινήσεως αἰσθανόμεθα καὶ χρόνου [270] , — заодно с движением мы воспринимаем, глядя на движущееся, и время. Где происходит опыт движения, там открывается и время. Καὶ γάρ ἐάν ἡ σκότος καὶ μηδὲν διὰ τοῦ σώματος πάσχωμεν, κίνησις δέ τις ἐν τῇ ψυχῇ ἐνῇ, εὐθύς ἀμα δοκεῖ τις γεγονέναι καὶ χρόνος [271] . Вовсе не необходимо, что мы находим движение среди имеющегося в наличии. Даже когда темно, т. е.

когда темнота скрывает от нас сущее, скрывает то, что имеется в наличии, если при этом мы обладаем опытом самих себя, т.е. действий (Verhaltungen) нашей души, то вместе с этим опытом εὐθύς ἅμα, сразу же заодно всегда дано время. Ведь даже действия души подпадают под общее определение движения — движения в том широком смысле, в каком оно понимается у Аристотеля, не обязательно понятого как смена мест. Подобные действия сами по себе не пространственны, но они переходят одно в другое, одно сменяется другим. Мы можем, действуя так-то и так-то, удерживать себя при

некотором [предмете]. Вспомним о том месте из *De interpretatione*, где сказано: ἴσθησι ἢ διάνοια [\[272\]](#) , мышление неподвижно стоит при [своем предмете]. Так что и душа имеет характер движущегося. Даже если нам не дано в опыте чего-либо движущегося в смысле имеющегося в наличии, все же в опыте самих себя раскрывается движение в самом широком смысле, и вместе с ним — время.

Отсюда возникает, однако, одна трудная проблема. Πότερον δέ μή ούσης ψυχῆς εἴη ἂν ὁ χρόνος ἢ ού [\[273\]](#) : если нет никакой души, то есть ли тогда время или его нет? Аристотель

интерпретирует это точнее: ἀδυνάτου γάρ ὄντος εἶναι τοῦ ἀριθμήσοντος ἀδύνατον καί ἀριθμητόν τι εἶναι, ὥστε δῆλον ὅτι οὐδ' ἀριθμός. Ἀριθμός γάρ ἢ τό ἀριθμητόν. Εἰ δέ μηδέν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καί ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μή ούσης, ἀλλ' ἢ τοῦτο ὃ ποτε ὄν ἐστὶν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς. Τό δέ πρότερον καί ὕστερον ἐν κινήσει ἐστίν. Χρόνος δέ ταῦτ' ἐστὶν ἢ ἀριθμητὰ ἐστὶν [\[274\]](#) .
Время есть нечто исчисляемое. Если нет никакой души, то нет и счета, нет исчисляющего, но если нет ничего исчисляющего, то нет и ничего, что можно исчислять и нет

исчисляемого. Если нет души, то нет и времени. Аристотель формулирует это в виде вопроса и в то же время **подчерки- чт о [275]** оно есть, есть само по себе, подобно тому, как движение может существовать и без души? Но он также подчеркивает, что [структура] «до» — «после», представляющая собой конститутивное определение времени, есть в движении, и само время есть таўта, т.е. «до» и «после» как *исчисляемые*. [Свойство] быть исчисляемым, несомненно, принадлежит сущности времени, так что, если нет счета, то нет и времени, и наоборот. Аристотель не

вдается в разбор этого вопроса, он только затрагивает названную проблему, и это ведет к вопросу, *как* есть само время.

Благодаря интерпретации «бытия во времени» мы видели, что время как всеохватное, как то, *в чем* происходят природные процессы, в некотором роде объективней, чем все объекты. С другой стороны, мы также видим, что оно есть лишь при условии, *что есть душа*. Оно объективней, чем все объекты и вместе с тем — субъективно, в том смысле, что оно есть только тогда, когда есть субъекты. *Что* же такое время и *как* оно есть? Есть ли оно

только нечто субъективное или только нечто объективное, или оно — ни то, ни другое? Мы знаем уже из предшествующих разъяснений, что понятия «субъект» и «объект», как их сегодня употребляют, остаются онтологически неопределенными, и потому они недостаточны, чтобы определить, в первую очередь, то сущее, которое есть мы сами и которое подразумевают, говоря «душа» или «субъект». Мы с самого начала пойдем по ложному пути, если будем рассматривать вопрос о бытии времени в рамках такой альтернативы: принадлежит ли оно субъекту или объекту? Можно

развивать бесконечную диалектику, так и не сказав ничего хоть как-то относящегося к делу, покуда не установлено, *каким образом* есть бытие самого Dasein; не обстоит ли дела так, что Dasein, поскольку оно экзистирует, есть нечто более внешнее, чем любой объект, и вместе с тем — более внутреннее (субъективное), чем любой субъект, т.е. душа (поскольку временность как трансценденция есть открытость). Мы уже указывали ранее, что феномен мира свидетельствует о чем-то в этом роде. Поскольку Dasein экзистирует, а это значит — оно есть в некотором мире, всякое

встречающее его наличное с
необходимостью — внутримирное,
т.е. — о-держимое миром. Мы
увидим, что на деле *феномен
времени*, понятый в некотором более
исходном смысле, *связан с понятием
мира* и тем самым — *со структурой
вот-бытия как таковой*. Но поначалу
мы должны обозначить наше
затруднение, как его фиксирует
Аристотель. Время есть «до» и
«после», поскольку они
исчисляются. Как исчисляемое оно
не есть нечто само по себе наличное
до исчисления. Времени без души
нет. Хотя оно так зависит от счета
чисел, отсюда не следует, что оно

есть нечто психическое, нечто в душе. Одновременно — оно ἐν παντί, всюду, ἐν γῇ — на земле, ἐν θαλάττῃ — на море, ἐν οὐρανῷ — на небе [\[276\]](#) . Время — повсюду и все же — нигде, и все же — только в душе.

Самое существенное для понимания предшествующей интерпретации аристотелева понятия времени заключается в том, чтобы правильно осмыслить понятие ἀκολουθεῖν, следования. Оно подразумевает некоторое онтологическое отношение фундирования, имеющееся между временем, движением, непрерывностью и измерением

(Dimension). Из этого понятия фундирования нельзя заключить, что Аристотель отождествляет время с пространством. Но, пожалуй, становится ясно, что он, ставя время в непосредственную связь с движением в смысле перемещения, устанавливает процедуру измерения (Messung) времени так, как это предначертано в естественном понимании и естественном опыте времени. Аристотель дает по этому поводу лишь одно явное толкование. Из способа взаимосвязи последовательности «теперь» с движением было видно, что само «теперь» имеет характер перехода,

что оно как «теперь» всякий раз есть «теперь-еще-не» и «теперь-уже-не». На основании этой черты перехода оно приобретает особую способность измерять движение как таковое, как μεταβολή. Поскольку «теперь» никогда не есть просто точка, но — в себе самом переход, «теперь» по своей сущности никогда не есть граница, но число. Численный характер «теперь» и времени вообще постольку должен считаться существенным для основательного понимания времени, поскольку только из него становится понятным, что именно мы называем внутривременностью.

Внутривременность означает, что каждое сущее есть во времени. Бытие во времени Аристотель интерпретирует как измеренность временем. Само время может быть измерено, поскольку оно, со своей стороны, есть нечто исчисляемое и как исчисляемое в свою очередь может исчислять, исчислять в смысле измерения, т.е. собирания вместе некоторого определенного «сколько».

Одновременно из численного характера времени вытекает та его особенность, что оно охватывает или о-держивает сущее, которое есть в нем, что оно по отношению к

объектам есть нечто еще более объективное, чем они сами. Отсюда возникает вопрос о бытии времени и о связи времени с душой. Тенденция относить время к душе, которую мы находим у Аристотеля и впоследствии в еще более подчеркнутом виде у Августина, тенденция, которая и дальше продолжает служить приметой обсуждения традиционного понятия времени, привела нас к следующей проблеме: в какой мере время объективно и в какой мере субъективно. Мы видели, что в таком виде вопрос не только нельзя разрешить, но и поставить,

поскольку оба понятия «субъект» и «объект» сами должны быть поставлены под вопрос. Мы увидим, почему нельзя сказать, ни что время есть нечто объективное в том смысле, что оно относится к объектам, ни что оно есть нечто субъективное, т.е. наличествует в субъекте. Окажется, что такая постановка вопроса невозможна. Однако оба ответа: время объективно и время субъективно, определенным образом найдут свое оправдание в более исходном понятии самой временности. Эту временность мы и попытаемся теперь определить точнее, исходя из времени, понятого

расхожим образом.

***б) Расхожее понимание
времени и восхождение к исходному
времени***

Из аристотелевой интерпретации понятия времени выяснилось, что Аристотель характеризует время исходно как последовательность «теперь»; причем, следует обратить внимание, что «теперь» не являются частями, из которых, как из кусков, составлено целое времени. Уже сам способ, каким мы перевели — а значит истолковали — аристотелево определение времени, должен был

дать понять, что Аристотель определяет время как нечто, исчисляемое в движении, исходя из времени же, коль скоро дефиниция времени дается по отношению к более раннему и более позднему. Вместе с тем, мы подчеркивали, что аристотелева дефиниция времени не включает в себе никакой тавтологии, но что Аристотеля принуждает говорить так сама суть дела. Аристотелева дефиниция времени вообще никакая не дефиниция в школьном смысле этого слова. Она характеризует время, определяя, каким образом к тому, что мы называем временем,

открывается *доступ.* Она представляет собой дефиницию или характеристику *доступа.* Вид того, что подлежит дефиниции, задается единственно возможным способом доступа к нему: исчисляющее восприятие движения как движения есть заодно и восприятие исчисляемого как времени.

То, что Аристотель представляет как время, *соответствует расхожему донаучному пониманию времени.* Время, известное всем и каждому, указывает в соответствии со своим собственным феноменологическим содержанием на некое исходное время, на

временность. Но здесь важно вот что: аристотелева дефиниция времени есть только *подступ* к его интерпретации. Характерные свойства времени, понятого расхожим образом, должны дать себя понять из исходного времени. Если мы ставим перед собой подобную задачу, то это означает: мы должны разъяснить, в какой мере *«теперь»* как *«теперь»* имеет характер *перехода*; в какой мере время как *«теперь»*, *«тогда»* и *«потом»* *о-держивает* *сущее* и как таковое одержание наличного есть нечто еще более объективное и еще в большей степени наличное, чем все прочее

(внутривременность); в какой мере время есть *по-существу нечто исчисляемое* и каким образом ему принадлежит то, что оно *всегда выявлено*.

Расхожее понимание времени заявляет о себе явно и ближайшим образом в употреблении часов. При этом безразлично, насколько эти часы хитроумно устроены. Мы видели и должны были убедиться в этом, глядя на употребление часов, что время встречается нам в исчисляющем слежении-следовании за некоторым движением. Что это в точности означает, как это возможно и что отсюда следует для понятия

времени, осталось не спрошенным. Эту проблему не ставит ни Аристотель, ни последующая интерпретация времени. Что означает: употреблять часы? Мы разъяснили аристотелеву интерпретацию времени в отношении употребления часов, не истолковав при этом точнее само употребление часов. Аристотель, со своей стороны, не занимается интерпретацией употребления часов и ни разу не упоминает о нем, но зато заранее предполагает этот естественный способ доступа ко времени при помощи часов. Расхожее понимание времени схватывает лишь

открывающееся в исчислении время как следование «теперь» друг за другом. Из этого понимания времени вырастает его понятие как некоторой последовательности «теперь», которую определяют точнее как направленную в одну сторону, необратимую последовательность [«теперь»], следующих одно за другим. Мы хотим удержать этот подход — отношение ко времени в употреблении часов — и благодаря более точной интерпретации этого способа соотноситься со временем и проживаемого при этом опыта времени проникнуть к тому, что делает возможным само [так

проживаемое] время.

а) Способ бытия, присущий использованию часов. Теперь, тогда и потом как самоистолкование отношений настоящего, ожидания и удержания

Что означает отсчитывание времени по часам? Что означает «смотреть на часы»? Пользуясь часами, отсчитывая по часам время, мы, разумеется, смотрим на часы, но не сами они — предмет наблюдения. Мы заняты не часами как таковыми, не этим-вот определенным приспособлением, чтобы, скажем, отличить его от монеты. Однако часы

для нас также и не предмет в том смысле, в каком они предмет для часовщика. Часовщик как раз не употребляет их как вещь утвари, каковой они являются. В использовании часов мы, конечно, воспринимаем часы, но так и единственно так, чтобы позволить им привести нас к чему-то такому, чем сами часы не являются, но что они как часы показывают: а показывают они время. Но и здесь требуется осторожность. Нужно понять *использование часов в его исходном способе быть*. Когда я использую часы, чтобы отсчитывать время, я вовсе не направляю свое

внимание на время как на собственный предмет зрения. Ни часы, ни время я не делаю темой своего наблюдения. Когда я смотрю на часы, я спрашиваю, например, сколько у меня еще осталось времени до заранее установленного срока окончания лекции. Я ищу не время как таковое, чтобы им и заняться; напротив, я занят изложением определенного феноменологического материала. Для меня важно это изложение завершить. Определяя время, я пытаюсь установить, *сколько* сейчас времени, т. е. сколько времени еще остается до девяти часов, чтобы закончить то-то и то-то. Определяя

время, я ищу, сколько времени остается *до такого-то и такого-то срока*, так что я вижу: у меня еще есть время, есть столько-то времени *для того, чтобы* исполнить то-то и то-то. Я сверяюсь с часами, намереваясь определить, сколько у меня еще времени, чтобы сделать то-то и то-то. Время, которое я всякий раз стремлюсь определить, есть «время-для», время для того, чтобы сделать то-то и то-то, время, которое мне требуется *для того, чтобы...* время, которое я могу себе позволить *для того, чтобы* то-то и то-то осуществить, время, которое я должен себе отвести *для того,*

чтобы то-то и то-то исполнить. Смотрение-на-часы имеет своей основой и своим истоком то обстоятельство, что мы отводим себе время. Но чтобы *отвести себе* время, я должен им как-то уже располагать. Если мы часто или почти всегда не располагаем временем, то это лишь привативный модус *исходного распоряжения* временем. Отсчет времени в использовании часов фундирован в необходимости отводить себе время или, как мы еще говорим, в необходимости «считаться со временем». Мы не должны понимать здесь «считаться» в смысле «исчислять», но именно —

«считаться со временем», принимать его в расчет, т.е. направлять на него расчетливое внимание. Измеряющий время расчет возникает в качестве модификации из исходного отношения ко времени — *направленности на время*. На почве этого исходного отношения ко времени понимание приходит к его измерению, приходит к тому, что мы изобретаем часы, чтобы устраивать наши счета со временем более экономно в смысле затрат времени. Мы всегда уже считаемся со временем, еще до того, как, измеряя время, смотрим на часы. Если мы примем во внимание, что в

использовании часов, при взгляде на часы мы всякий раз уже считаемся со временем, то это будет означать, что время нам дано еще до использования часов, что оно для нас некоторым образом выявлено и что только поэтому мы можем явно обращаться к нему, глядя на часы. Положение часовой стрелки определяет лишь некое «сколько?». Но «сколько» времени и «столько-то» времени позволяет понять время исходно как то, с чем я считаюсь, как время для того, чтобы... Время, которое нам всегда уже дано, поскольку мы его себе отводим и *берем* в расчет, имеет характер

«времени-для-того-чтобы»...

Когда мы, не рефлектируя, среди повседневных дел смотрим на часы, мы всегда приговариваем (явно или не явно): «теперь». Но это «теперь» — не просто голое, чистое «теперь», оно имеет характер «теперь настало время для того, чтобы...», «теперь еще есть время до...», «теперь еще довольно времени прежде, чем...». Когда мы смотрим на часы и говорим «теперь», наше внимание не направлено на «теперь» как таковое, но на то, *для чего* и *на что* теперь еще есть время, оно направлено на то, что нас занимает, нас торопит, что требует времени, на то, чему мы

хотим уделить время. Dasein говорит «теперь» и тогда, когда оно, собственно, не измеряет время при помощи часов. Если мы просто чувствуем, что здесь холодно, то в этом заключено: «теперь холодно». Нужно вновь настойчиво подчеркнуть: когда мы подразумеваем и высказываем «теперь», то мы не обращаемся при этом к чему-то, имеющемуся в наличии. «Теперь»-сказывание имеет другой характер по сравнению с выговариванием фразы: «Это окно». Ведь тут я имею в виду тематически это-вот окно, сам предмет. Если, выговаривая «теперь», мы

обращаемся не к чему-то наличному, то не заговариваем ли мы тогда с тем сущим, каковое есть мы сами? Но ведь я сам не есмь «теперь»? Или все же в определенном смысле так оно и есть? Сказывание «теперь» — не опредмечивающее заговаривание с чем-то, но, без сомнения, это — выговаривание чего-то. *Dasein*, которое всякий раз экзистирует так, что оно отводит себе время, *выговаривает себя*. Отводя себе время, оно всегда так выговаривает себя, что *всегда сказывает время*. Если я говорю: «теперь», то я подразумеваю не «теперь» как таковое, но свою мимолетность в

сказывании «теперь». Понимая «теперь», я *нахожусь в движении* и остаюсь, собственно, при том, *на что* у меня есть время, при том, *для чего* я определяю время. Мы говорим, правда, не только «теперь», но еще «потом» и «прежде». Время всегда присутствует (ist da) таким образом, что во всех наших планах и предосторожностях, во всех действиях и любых предуготовлениях мы движемся в молчаливом приговаривании: теперь, лишь тогда, прежде, наконец, однажды, перед тем... и т. д.

Теперь следует определить точнее, *откуда*, собственно, берется

то, что мы называем «теперь», но так, что оно при этом не становится нашим предметом. Если я говорю «потом», это означает, что, говоря так, я *пребываю в ожидании* определенного события, которое само по себе произойдет или совершится, или же я нахожусь в ожидании того, что сам наметил сделать. Я могу сказать «потом», только находясь в ожидании каких-то событий, т. е. лишь постольку, поскольку Dasein как экзистирующее пребывает в ожидании. В «потом» всегда выговаривается такое пребывание-в-ожидании или просто — *ожидание*. Оно выговаривается

так, что при этом в собственном смысле слова не имеется в виду, и все же изъясняет себя в этом слове — «потом». Если я говорю «тогда» [\[277\]](#), то я могу сказать нечто подобное с пониманием лишь в том случае, если *удерживаю* нечто, бывшее прежде. Нет необходимости в том, чтобы я отчетливо нечто припоминал, достаточно, чтобы я некоторым образом удерживал это как прежнее. «Тогда» есть самовыговаривание такого *удержания* прежнего или некогда бывшего. Определенный модус удержания состоит в *забвении*. Забвение — вовсе не ничто, но в нем показывает себя вполне

определенный способ соотноситься с прошедшим; некий модус, состоящий в том, что я отгораживаюсь от прошедшего, так что оно от меня скрывается. И наконец, всякий раз, как я говорю «теперь», я соотношусь с имеющимся в наличии, точнее — с присутствующим в моем настоящем. Этот способ соотноситься с присутствующим [как настоящим], когда я имею присутствующее вот-здесь, способ, который выговаривает себя в «теперь», мы называем *настоянием* чего-то [в смысле делание настоящим, вовлечение в настоящее] [\[278\]](#) .

Эти три определения, известные Аристотелю,— «теперь», и его модификация — «тогда», понятое как «теперь-уже-не», а также «потом» как «теперь-еще-не» суть *самоистолкования* тех самых *отношении*, которые мы охарактеризовали как ожидание, удержание и настояние. В той мере, в какой каждое «тогда» есть «теперь-уже-не», а всякое «потом» — «теперь-еще-не», во всяком ожидании и удержании заключено настояние. То, чего я ожидаю, я *втягиваю* взглядом в настоящее. Точно так же то, что я удерживаю, я удерживаю для некоторого

настоящего, так что всякое ожидание и удержание обращают в настоящее. Тем самым выявляется *внутренняя взаимосвязь* не только выговариваемого времени, но и времени как *деятельного отношения* (Verhaltung), в качестве какового время и выговаривает себя. Если время выговаривает себя в своей определенности как «теперь», «тогда» и «потом», а эти определения, в свою очередь, выговаривают некое ожидание, удержание и настояние, тогда ясно, что при этом выходит на передний план: это — *время в некотором более исходном смысле*. Мы должны будем

спросить: каким образом то, что предстало перед нами в единстве ожидания, удержания и настояния, может по праву притязать на роль исходного времени. Это притязание будет оправдано прежде всего в том случае, если все существенные черты, присущие «теперь» — характер одержания, момент, делающий возможным внутривременность, характер перехода и характер исчисленности или выявленности времени,— можно объяснить в их возможности и необходимости на основании этого более исходного феномена; единство этого феномена мы будем учиться

узнавать как временность.
Временность в свою очередь
предоставляет горизонт для
понимания бытия вообще.

Время в том виде, в каком его
выводит на сцену Аристотель и как
оно знакомо обыденному сознанию,
представляет собой следование
«теперь» из «теперь-еще-не» в
«теперь-уже-не»,
последовательность «теперь»,
которая отнюдь не произвольна, но
заключает в себе направленность из
будущего в прошлое. Мы говорим
еще: время проходит.
Последовательность «теперь»
сообразно этому следованию

единообразно направлена из будущего в прошлое, и она необратима. Эту последовательность «теперь» называют бесконечной. Что время бесконечно, считается всеобщим законом.

Расхожее понимание времени заявляет о себе, в первую очередь, в употреблении часов, в измерении времени. Но мы измеряем время потому, что мы пользуемся временем, т.е. поскольку мы отводим себе время или позволяем себе его тратить; и при этом тот способ, которым мы пользуемся временем, регулируется и обеспечивается с помощью определенного измерения

времени. Когда мы смотрим на часы, мы заранее снабжаем часы временем, поскольку само время не заключено в часах. Когда мы смотрим на часы, мы говорим: «теперь». Тем самым мы выговорили время, которое с помощью часов мы определяем только численно. Это сказывание «теперь» и выговаривание некоторого «тогда» или «потом» должно иметь определенный исток. Откуда мы черпаем «теперь», когда говорим: «теперь»? Разумеется, мы не подразумеваем при этом какой-то предмет, нечто имеющееся в наличии. В «теперь» настаивает на себе то, что мы называем

настоянием, настоящим. В «тогда» выговаривает себя некое удержание, в «потом» — некое ожидание. Поскольку каждое «тогда» есть некое «больше-не-теперь» и всякое «потом» — «еще-не-теперь», в выговаривании «потом», соответствующего тому или иному ожиданию, заключено также и настояние [как обращенность к настоящему], т.е. сопутствующее понимание «теперь». Каждое из этих определений времени — «теперь», «потом», «тогда» — выговорено из *единства* настояния — ожидания — удержания (соответственно, забвения). К ожидаемому мной в

качестве ближайшего я обращаюсь, говоря «*тотчас*». То, что я в качестве ближайшего все еще удерживаю или вот только сейчас позабыл, выговаривается в «*только что*». «Только что» вместе со своими модификациями располагается в *горизонте более раннего*, относящегося к удержанию и забвению. «Тотчас» и «потом» расположены в *горизонте более позднего*, относящегося к ожиданию. Все «теперь» располагаются в горизонте нынешнего, в горизонте настоящего. Время, которое подразумевается, когда говорят «теперь», «потом» и «тогда», это —

время, с помощью которого считает отводящее себе время Dasein. Но откуда отводит оно себе время, с помощью которого оно считает и которое выговаривает в «теперь», «потом» и «тогда»? Мы все еще откладываем ответ на этот вопрос. Но скоро станет понятно, что этот ответ есть не что иное, как разъяснение истока «теперь», «потом» («теперь-еще-не») и «тогда» («теперь-уже-не»), т.е. [происхождения] времени как последовательности «теперь» (следующих друг за другом) из исходного времени.

β) Структурные моменты

**выговариваемого времени:
значимость, приуроченность,
протяженность, публичность**

Вопрос состоит вот в чем: Как мы должны определить точнее сами эти [отношения] — настояние, ожидание и удержание, выговаривающие себя в «теперь», «потом» и «тогда»? Мы можем сделать это, только если убеждены, что уже увидели целостную структуру того, что аристотелева интерпретация времени знает в качестве последовательности «теперь». Однако, если принять во внимание тот способ, каким Аристотель и вся последующая

традиция характеризуют время, [приходится признать, что] это не так. Следует, прежде всего, точнее уловить особенности структуры выговариваемого времени — «теперь», «потом» и «тогда».

Один существенный момент отсчитываемого на часах времени и, тем самым, вообще — любого времени, которое мы себе отводим или оставляем, мы уже затронули, хотя и не отнесли его явно к «теперь» в качестве структуры последнего. Каждое «теперь», которое мы отсчитываем на часах, представляет собой время для..., «время для того, чтобы сделать то-то

и то-то», т.е. — *подходящее или, соответственно, неподходящее время.* Время, которое мы отсчитываем на часах, есть всегда такое время, которому противостоит «не-время», «не-вовремя», в том смысле, в каком мы говорим, что сейчас не время для того-то и того-то, что кто-то пришел не вовремя или, наоборот, вовремя. Этот своеобразный характер времени мы различили уже в другой связи, когда разбирали понятие мира и видели, что в нем подразумевается некая целостность отношений, имеющих характер «для-того-чтобы». Мы называли эту целокупность отношений — «для-

того-чтобы», «ради-того-чтобы», «для этого», «к тому» — значимостью. Время как правильное время и не-время имеет *характер значимости*, т. е. такой характер, который вообще характеризует мир как мир. Поэтому мы и обозначаем время, с помощью которого мы считаем, *как мировое время*. Тем самым вовсе не говорится, что время, отсчитываемое на часах, представляет собой нечто имеющееся в наличии как внутримировые вещи. Мы ведь знаем, что мир не есть нечто имеющееся в наличии, не есть природа. Мир есть то, что только и

делает возможным раскрытость природного. Поэтому неуместно называть такое время, как это часто случается, природным временем или временем природы. Нет никакого природного времени, поскольку любое время по сути относится к Dasein. Но вполне можно сказать, что имеется мировое время. Мы называем время мировым, поскольку оно имеет характер *значимости*, который упущен из виду в аристотелевой дефиниции и вообще в традиционных определениях времени.

Следующий момент наряду со значимостью времени — его

приуроченность (Datierbarkeit).

Каждое «теперь» выговаривается в некотором настоящии в его единстве с ожиданием и удержанием. Если я говорю «теперь», я всегда приговариваю при этом, не выговаривая членораздельно, «теперь-вот то-то и то-то». Если я говорю «потом», я подразумеваю всегда «потом, когда...». Если я говорю «тогда», я имею в виду «тогда, когда...». Каждому «теперь» принадлежит некое «вот»: «теперь-вот то-то и то-то». Мы называем эту структуру отношения, присущую «теперь», понятому как «теперь-вот», «тогда», понятому как «тогда,

когда», и «потом», понятому как «потом, когда», приуроченностью. Каждое «теперь» приурочено к чему-то, поскольку «теперь-вот то-то и то-то происходит, совершается или имеет место». Даже если я более не могу точно и однозначно определить «когда» некоего «тогда, когда», все равно «тогда» заключает в себе это отношение приуроченности. Только потому, что это отношение сущностным образом принадлежит [каждому] «тогда», «теперь» и «потом», времена и сроки могут оказаться неопределенными, расплывчатыми и ненадежными. Срок сам по себе не обязан быть

календарной датой в узком смысле этого слова. Календарная дата представляет собой только особый модус повседневной приуроченности. Неопределенность срока не означает отсутствие приуроченности как сущностной структуры «теперь», «тогда» и «потом». Такая структура должна быть им присуща, чтобы они могли стать неопределенными сроками или размытыми датами. Мы говорим, к примеру: тогда, когда французы были в Германии, и при этом речь идет о «времени французов». Приуроченность как датирование в календарном смысле может быть

неопределенной, но, несмотря на это, она определяется благодаря определенному историческому событию или какому-то другому происшествию. Неважно, как далеко, как надежно и определенно датируется всякий раз «теперь-вот», «тогда, когда...» и «потом, когда...», сущностному устроению «теперь», «тогда» и «потом» принадлежит структурный момент приуроченности. «Теперь-вот», «тогда, когда...» и «потом, когда...» в соответствии со своей сутью соотнесены с сущим, которое и задает срок приуроченному. Время, которое понимают расхожим

образом как последовательность «теперь», нужно толковать как такое отношение приуроченности или датируемости. Это отношение нельзя упускать из виду или утаивать. Тем не менее, расхожее понимание времени как последовательности «теперь» так же мало знает о черте докалендарной приуроченности, как и о черте значимости. В меру такого понимания, «теперь» мыслятся как свободно парящие, безотносительные, в самих себе друг с другом сцепленные и в самих себе друг за другом следующие. Вопреки этому нужно уметь видеть, что каждое «теперь», каждое «тогда» и

каждое «потом» в соответствии со своей структурой приурочено, т.е. всегда к чему-то привязано и в своем выговаривании чего-то [с ним соотнесенного] более или менее определенно датировано. То обстоятельство, что в традиционных теориях времени упускают из виду существенный момент приуроченности «теперь», «теперь-уже-не» и «теперь-еще-не», служит еще одним свидетельством того, как далеко от [традиционного] понятия лежит именно само собой разумеющееся. Ведь что может быть очевиднее того факта, что во всяком «теперь» мы подразумеваем:

«теперь-вот то-то и то-то имеет место или происходит»? Почему в традиционном понятии времени такие элементарные временн *ы* е структуры, как значимость и приуроченность, могли остаться скрытыми, почему традиционное понятие их проглядело и должно было проглядеть? Все это мы будем учиться понимать, исходя из самой [исходной] структуры временности.

Ожидая, Dasein говорит «потом», настаивая на настоящем [, в настоянии], оно говорит «теперь», удерживая, оно говорит «тогда». Всякое «потом» сказано как «еще-не» в понимании «теперь», т. е. в

некотором настоящии. В ожидающем
выговаривании «потом» некое
«*вплоть до...*» всегда уже понято из
«теперь». В каждом «потом» неявно
подразумевается уже понятое
«теперь-вплоть-до». Посредством
самог *о* «потом» артикулирована
простертость «теперь» вплоть до
некоторого «потом». Отношение
«отныне вплоть до» не
устанавливается между «теперь» и
«потом» лишь задним числом, но
оно заключено уже в ожидающем
настоянии, которое выговаривает
себя в «потом». Если я говорю
«потом», исходя из некоторого
«теперь», я всегда имею в виду некий

промежуток вплоть до тех пор. В этом промежутке лежит то, что мы называем *длением*, некое «*в продолжение*», «*в продолжение* такого-то времени». Как некоторой характерной черте времени этому его определению вновь присуща выделенная ранее структура приуроченности: в промежутке, т.е. «*в продолжение* происходящего». Этот промежуток может быть, в свою очередь, определен точнее и разделен на части посредством подходящих «от и до», которые артикулируют промежуток. В артикулированном промежутке, в артикулированном «*в продолжение*»

открывается доступ собственно к продолжительности. Становится внятным то обстоятельство, что подразумеваемое в «отныне вплоть до» время простирается. То, что артикулируется в этих характеристиках [времени] как промежутка, как «в продолжение» и «вплоть до», мы называем *протяженностью* (Gespanntheit) времени. Говоря «в промежутке», «в продолжение», мы имеем в виду некоторое временное протяжение (eine Spanne Zeit). Это тот самый момент, который уже Аристотель по праву приписывает «теперь», когда говорит, что «теперь» имеет

определенный характер перехода. Время в самом себе протяженно и простерто. Каждое «теперь», «потом» и «тогда» не только имеет некоторую дату, но в себе протяженно и простерто: «теперь, в течение лекции», «теперь, в течение перерыва». Никакое «теперь», никакой момент времени не может быть сведен к точке. Каждый момент времени в себе протяжен, причем сама мера протяженности — переменная величина. Она изменяется, в числе прочего, в соответствии с тем, к чему приурочено [соответствующее] «теперь».

Но значимость, приуроченность и протяженность (простертость) не охватывают полной структуры «теперь», «тогда» и «потом». В качестве последней характеристики времени в смысле исчисляемого и выговариваемого времени мы назовем *публичность* времени. «Теперь» всегда выговорено, независимо от того, озвучено это выговаривание или нет. Когда мы говорим «теперь», то имеем в виду: «теперь-вот то-то и то-то происходит». Приуроченное «теперь» обладает определенной простертостью. Выговаривая приуроченное и простертое «теперь»

в бытии-друг-с-другом, один понимает другого. Когда один из нас говорит: «теперь», мы все это «теперь» понимаем, хотя, возможно, каждый из нас приурочил это теперь к некоторой иной вещи или иному событию: «теперь-вот профессор говорит», «теперь-вот студенты записывают» или «теперь, утром», «теперь, в конце семестра». Нам вовсе не требуется согласованности в том, к чему приурочено выговоренное «теперь», чтобы понять его как «теперь». Выговоренное «теперь» в бытии-друг-с-другом понятно каждому. Хотя каждый сказывает всякий раз

свое «теперь», тем не менее, оно — «теперь» для любого. Доступность «теперь» для любого, без ущерба для различия в приуроченности, характеризует время как публичное. «Теперь» доступно всем и, вместе с тем, не принадлежит никому. На основании этой черты времени ему приписывают некоторую своеобразную объективность. «Теперь» не принадлежит ни мне, ни кому-либо иному, но оно некоторым образом — вот. Время дано, оно имеется в наличии, хотя мы и не можем сказать, как и где оно есть.

Точно так же непосредственно, как мы постоянно [специально]

отводим себе время, мы его и теряем. Мы не спеша проводим время за каким-то занятием, причем именно так, что время при этом не присутствует (nicht da ist). Теряя время, мы его отдаем. Но потеря времени есть некое особенно беспечное и неспешное времяпрепровождение, т.е. некоторый способ, которым мы располагаем временем в беспамятном и бездумном проживании жизни.

Мы обнаружили ряд характеристик того времени, которое имеет в виду Аристотель, когда определяет время как исчисляемое.

Время, которое мы себе отводим и которое мы выговариваем в «теперь», «потом» и «тогда», имеет структурные моменты приуроченности, простертости и публичности. Время, с помощью которого мы считаем, если понимать счет в широком смысле, приурочено, протяженно, публично и имеет характер значимости, т.е. принадлежит самому миру. Но в какой мере эти моменты сущностным образом присущи времени? В какой мере возможны сами эти структуры?

γ) Выговариваемое время и его исток в экзистенциальной

временности. Экстатический и горизонтальный характер временности

Только если не упускать из виду полную структуру последовательности «теперь» в соответствии с указанными ее чертами, можно спросить конкретно: откуда проистекает время, которое мы знаем *ближайшим образом*, которое мы *единственно* и знаем? Можно ли понять эти структурные моменты времени, а вместе с тем и само время, как оно себя выговаривает, исходя из того, *что* выговаривается при помощи «теперь», «потом» и «тогда», т.е.

исходя из настоящего, ожидания и удержания? Когда мы находимся в ожидании некоторого события, мы в нашем вот-бытии (Dasein) всегда так или иначе вступаем в отношение с нашей собственной способностью быть (Seinkönnen). Пусть то, чего мы ждем, — некоторое событие или происшествие, в любом случае, ожидая само это событие, мы всегда наряду с ним и при нем находимся в ожидании нашего собственного вот-бытия. Dasein понимает само себя из собственной способности быть, в ожидании которой оно находится. В той мере, в какой оно ставит себя в подобное отношение к своей

собственной способности быть, оно всегда — *впереди самого себя*. В ожидании некоторой возможности, я подступаю, исходя из этой [проступающей] возможности, к тому, что есмь я сам. В ожидании своей способности быть, Dasein *подступает к самому себе*. В таком ожидающем некоторой возможности к-себе-подступании Dasein в исходном смысле есть *будущее-наступающее* (zukünftig). Это заключенное в экзистенции Dasein подступание-к-самому-себе из с *а* мой собственной возможности, подступание, для которого всякое ожидание представляет собой

некоторый определенный модус, и есть *первичное понятие будущего (наступающего)*. Это

экзистенциальное понятие будущего-наступающего служит предпосылкой для расхожего понятия будущего в смысле «еще-не-теперь».

Удерживая или забывая нечто, Dasein всегда некоторым образом вступает в отношение с тем, чем оно само уже было. Оно есть — как оно всякий раз фактически есть — только таким способом, что оно всякий раз уже было тем сущим, которое оно есть [\[279\]](#) . Поскольку мы соотносимся с некоторым сущим как с прошлым, мы его

определенным образом удерживаем или забываем. В удержании или забвении наряду [с сущим] удерживается само Dasein. Оно удерживает само себя наряду [с сущим], удерживаясь в том, *чем оно уже было*. То самое, чем Dasein некогда уже было, его *бывшее*, также принадлежит его будущему. Это бывшее не означает первично, что Dasein фактически больше не есть; наоборот, оно *есть* именно то, чем оно *было*. То, чем мы были, не прошло, в том смысле, что мы, как это еще принято говорить, можем отбросить наше прошлое, подобно тому, как мы сбрасываем платье.

Dasein точно так же не может избавиться от своего прошлого, как не может оно ускользнуть от своей смерти. В любом смысле и в любом случае все то, чем мы были, есть сущностное определение нашей экзистенции. Пусть даже каким-то путем, с помощью тех или иных ухищрений мне удалось заставить свое прошлое держаться от меня подальше, все равно забвение, вытеснение, сокрытие суть для меня способы быть моим бывшим. Dasein есть, поскольку оно с необходимостью есть всегда бывшее. Оно может *быть* бывшим, лишь покуда оно есть. Именно тогда, когда

Dasein больше нет, оно также уже не
есть бывшее [\[280\]](#) . Оно есть бывшее,
оно было, только покуда оно есть. В
этом заключено вот что: бывшее
принадлежит экзистенции Dasein.
Исходя из данной ранее
характеристики момента будущего,
можно сказать так: поскольку Dasein
всякий раз более или менее явно
соотносится с определенной
способностью быть, принадлежащей
ему самому, т.е. *под-ступает* к
самому себе, выступая из некоторой
своей возможности, постольку оно
заодно *от-ступает*, возвращаясь к
тому, чем оно уже было. Будущему в
исходном (экзистенциальном)

смысле принадлежит равноисходно
бывшее в экзистенциальном смысле.
Бывшее заодно с будущим и
настоящим только и делает
возможной экзистенцию.

Настоящее (Gegenwart) в
экзистенциальном смысле не
тождественно присутствию
(Anwesenheit) или наличию
(Vorhandenheit). Поскольку Dasein
экзистировать, оно всякий раз
удерживается при некотором
наличном сущем. Оно владеет этим
сущим в своем настоящем. Только
как настаивающее на настоящем
Dasein в особом смысле есть
наступающее и бывшее. Находясь в

ожидании некоторой возможности, Dasein есть всегда так, что оно, настаивая на настоящем, соотносится с чем-то имеющимся в наличии и держит это [сущее] как присутствующее в своем настоящем. К этому добавляется еще и то обстоятельство, что мы чаще всего теряем себя в этом настоящем, и все выглядит так, будто будущее и прошлое, точнее говоря — бывшее, затемняются, будто Dasein в каждый момент вбрасывает себя в настоящее. Но это лишь кажимость, которая опять же имеет определенные основания и должна быть разъяснена, что мы, однако, в этом

контексте опускаем. Здесь следует только в общих чертах углядеть, что мы говорим о будущем (наступающем), бывшем и настоящем в некотором исходном (экзистенциальном) смысле и употребляем эти три определения в значении, которое предшествует расхожему времени. Исходное единство так описанных будущего, бывшего и настоящего представляет собой феномен исходного времени, которое мы называем *временностью*. Временность *временит* себя во всегдашнем единстве будущего, бывшего и настоящего. И это, так именуемое, отлично от «потом»,

«тогда» и «теперь». Последние определения времени суть только то, что они суть, в той мере, в какой они отвечают временности, когда она себя выговаривает. С помощью «теперь», «потом» и «тогда» выговаривают себя ожидание (будущее), удержание (бывшее) и настояние (настоящее). В самовыговаривании временность временит то время, которое только и известно расхожему пониманию.

Существенная черта будущего-наступающего заключена в *подступании-к-себе*, существенная черта бывшего — в *возвращении-к*, наконец, существенная черта

настоящего — в *удерживании-себя-при, пребывании-при*, т.е. в бытии-при. Эти характеристики — «по-направлению-к», «назад-к» и «при» — открывают глубинное устройство временности. Поскольку временность определена с помощью этих «по-направлению-к», «назад-к» и «при», она есть *вне себя*. Время как будущее, бывшее и настоящее смещено в самом себе. Как наступающее *Dasein смещено по направлению к* своей сбывшейся способности быть, как бывшее — к своему бывшему, как вовлекающее в настоящее — к другому существу. Временность как единство будущего,

бывшего и настоящего смещает Dasein [, и это происходит] не время от времени или от случая к случаю, но она сама как временность есть *исходное «вне-себя»*, ἐκστατικός. Мы обозначаем этот характер отстранения терминологически, говоря об *экстатическом характере* времени. Время смещено не задним числом и не случайно, но будущее как «по-направлению-к» смещено в самом себе, т.е. экстатично. И то же самое верно для бывшего и настоящего. Поэтому мы называем будущее, бывшее и настоящее тремя экстазисами временности, которые равноисходно взаимно принадлежат

друг другу.

Дело заключается в том, чтобы точнее усмотреть этот экстатический характер времени. В конкретном представлении произвольных феноменов эту взаимосвязь можно углядеть, только если для этого имеется определенное руководство. Обозначение «экстатический» не имеет никакого отношения к экстатическим состояниям и тому подобному. Расхожее греческое выражение *ἐκστατικός* означает выступание-из-себя. Между ним и термином «экзистенция» есть определенная зависимость [\[281\]](#) . Говоря об экстатическом характере,

мы интерпретируем экзистенцию, которая, если рассматривать ее онтологически, есть исходное единство подступающего к себе, возвращающегося к себе, вовлекающего в настоящее и настаивающего на настоящем бытия вне себя. Экстатически определенная временность есть условие бытийного устройства Dasein.

Исходное время есть в самом себе — и это суть его временения [\[282\]](#) — вне себя. Время и есть само это «вне-себя», т.е. оно не нечто такое, что поначалу имелось в наличии как некая вещь, а потом стало вне себя, оставив себя позади

себя. Напротив, исходное время есть в себе самом не что иное, как «вне-себя» просто и непосредственно. Поскольку эта экстатическая черта характеризует временность как таковую, в сущности каждого экстазиса, который временит себя лишь в единстве с другими, заключено *отстранение к...*, *по направлению к чему-то* в некоторое формальном смысле. Каждое отстранение в себе *распахнуто*. Экстазису принадлежит своеобразная распахнутость, которая дана наряду с «вне-себя». То, в направлении чего каждый экстазис определенным образом распахнут,

мы обозначаем как *горизонт этого экстазиса*. Горизонт — это распахнутая ширь, в направлении которой отстранение как таковое есть вне себя. *Отстранение распахивает этот горизонт и держит его распахнутым*. Как экстатическое единство будущего, бывшего и настоящего временность имеет горизонт, определенный посредством экстазисов. Временность как исходное единство будущего, бывшего и настоящего в самой себе *экстатически-горизонтальна*. «Горизонтальна» означает: «характеризуется с помощью данного наряду с самим

экстазисом горизонта».

Экстатически-горизонтальная
временность не только делает
возможным бытийное устройство
Dasein, но и служит возможностью
временения того времени, которое
только и знает расхожее понимание и
которое мы общепринятым образом
описываем как необратимую
последовательность «теперь».

Мы не будем сейчас входить в подробности взаимосвязи интенциональности и экстатически-горизонтальной временности. Интенциональность — направленность на что-то и заключенная в ней

взаимопринадлежность *intentio* и *intentum* — которая в феноменологии повсеместно считается предельным пра-феноменом, имеет в качестве условия своей возможности временность и ее экстатически-горизонтальный характер. *Dasein* лишь потому интенционально, что оно определено в своей сущности через временность. Точно так же с временностью связано и другое сущностное определение *Dasein*, состоящее в том, что оно в себе самом *трансцендирует*. В какой мере эти две характеристики — интенциональность и трансцендентность — связаны с

временностью, станет нам вскоре ясно. Заодно мы поймем, в какой мере онтология, поскольку она тематизирует бытие, представляет собой трансцендентальную науку. Прежде всего, поскольку мы, собственно, пока не истолковали время, исходя из Dasein, нам нужно ближе познакомиться с этим феноменом.

д) Происхождение структурных моментов «теперь»-времени из экстатически-горизонтальной временности. Способ бытия падения как основа для сокрытия исходного времени

Восприятие времени как последовательности теперь не ведает о происхождении этого времени из исходного времени и упускает из виду все существенные моменты, которые присущи последовательности «теперь» как таковой. Время в своей расхожей понятности представляет собой свободнопарящую последовательность «теперь». Эта последовательность попросту — налицо, нужно только признать ее данность. Теперь, после того как мы охарактеризовали временность, правда, пока еще достаточно сыро, возникает вопрос, можем ли мы

ЭКСПЛИЦИТНО Вывести последовательность «теперь», имея в виду ее существенные моменты — значимость, приуроченность, протяженность, — из исходного времени. Если время как последовательность «теперь» временит себя из исходной временности, то эти структуры должны стать онтологически понятными на основании экстатически-горизонтального устройства временности. Более того, если временность, в которой время временится как последовательность «теперь», составляет бытийное устройство Dasein и при этом

фактическое Dasein знает и проживает в опыте лишь расхожим образом понятое время, то временность Dasein должна позволить разъяснить, *почему* фактическое Dasein ближайшим образом знает время только как последовательность «теперь», и далее, *почему* в расхожей понятности времени такие его существенные структурные моменты, как значимость, приуроченность, протяженность и публичность упускают из виду и понимают неадекватно. Если в самом деле возможно, если более того — необходимо, показать, что время, так как его знают все и каждый,

возникает из чего-то иного, характеризуемого нами как временность, то тогда обозначение истока происхождения расхожего времени, как исходного времени, становится оправданным. Ведь можно было бы спросить: почему, собственно, мы все еще называем временем единство будущего, бывшего и настоящего в этом исходном смысле? Не есть ли это нечто иное? На этот вопрос следует ответить отрицательно, коль скоро мы видим, что «теперь», «потом» и «тогда» суть не что иное, как временность, которая себя выговаривает. Только поэтому

«теперь» есть черта *времени*, только поэтому «потом» и «тогда» причастны *времени* (*sind zeit haft*).

Теперь вопрос звучит так: в какой мере время, понятое расхожим образом, имеет основание в самой временности — в какой мере время в расхожем смысле проистекает из временности или, спросим точнее,— в какой мере сама временность временит время, которое только и ведомо обыденному рассудку? Каждое «теперь» есть в соответствии со своей сутью «теперь-вот». На основании этого отношения приуроченности оно относится к некоторому существу, исходя из

которого и датируется. Эта черта «теперь», быть неким «теперь-вот-то-то-и-то-то», т.е. отношение приуроченности, возможно лишь потому, что «теперь» как определение времени экстатически-распахнуто, т.е. проистекает из временности. «Теперь» принадлежит определенному экстазису — настоянию как вовлечению *чего-то* в настоящее. Вовлекая то или иное сущее в настоящее, настояние в себе самом экстатически соотносится с чем-то. Поскольку оно выговаривает себя как экстатически соотносящееся, поскольку в этом самовыговаривании оно сказывает

«теперь» и подразумевает под этим «теперь» настоящее, само это экстатически-горизонтальное, т.е. в самом себе экстатическое «теперь», *соотнесено с...* Это значит: каждое «теперь» есть (в качестве «теперь») «теперь-вот то-то и то-то». Вовлечение сущего в настоящее позволяет встретиться с ним так, что когда настоящее, выговаривая себя, говорит: «теперь», то это «теперь» в силу экстатического характера настоящего должно иметь черты настоящего: «теперь-вот то-то и то-то». Соответственно, каждое «тогда» есть «тогда, когда», и каждое «потом» есть «потом, когда».

Поскольку я сказываю «теперь» и выговариваю его в некотором настоящии и в качестве такового настоящего, сущее, вовлекаемое в настоящее, выходит навстречу как то самое, к чему приурочено выговариваемое «теперь». Поскольку мы всякий раз высказываем «теперь» в некотором вовлечении сущего в настоящее, т.е. исходя из настоящего, так сказанное «теперь» само в соответствии со своей структурой вовлекает в настоящее. «Теперь» несет в себе отношение приуроченности, хотя при этом то, к чему оно фактически приурочено, всякий раз разное. «Теперь» и любое

другое определение времени обладает соответствующим отношением приуроченности в силу экстатического характера самой временности. То обстоятельство, что «теперь» означает всякий раз «теперь-вот то-то и то-то», что всякое «тогда» представляет собой «тогда, когда», а всякое «потом» — «потом, когда», выявляет только одно: время как временность, как настояние, удержание и ожидание, позволяет встретиться с сущим как уже открытым. Иными словами, расхожим образом понятое время, «теперь», как оно видится в своей приуроченности, есть лишь знак

исходной временности.

Каждое «теперь» и каждое определение времени — протяженно, имеет некое протяжение. Это протяжение переменнo и отнюдь не образуется только в результате суммирования единичных и не имеющих [внутреннего] измерения (dimensionslos) «теперь»-точек. «Теперь» получает некоторое внутреннее пространство и объем не в силу того, что я складываю многие «теперь», но наоборот, каждое «теперь» изначально уже имеет в себе такую протяженность. Даже если я сведу «теперь» к миллионной

доле секунды, оно все еще имеет протяжение: ведь «теперь» уже обладает протяжением по своей сути; оно не приобретает протяжение в результате суммирования и не теряет в результате дробления. «Теперь» и всякое определение времени имеет в себе самом некоторую протяженность. И основание этого снова в том, что «теперь» есть не что иное, как «изречение» самой исходной временности сообразно ее экстатическому характеру. В каждом сказанном «теперь» заодно сказана протяженность, так как в «теперь» и остальных определениях времени выговаривает себя настоящее,

которое временит себя в экстатическом единстве — вместе с ожиданием и удержанием. В экстатическом характере временности уже заключена исходно некая простертость, которая привходит в выговариваемое время. Поскольку каждое ожидание имеет характер «по-направлению-к-себе», а каждое удержание — характер «назад-к», пусть даже в модусе забвения, и при этом каждое «по-направлению-к-себе» есть в себе самом «назад-к», временность, будучи экстатической, *в самой себе простерта*. Временность как первичное «вне себя» есть сама

простертость. Протяженность возникает не в результате того, что я сдвигаю вместе отдельные моменты времени, но наоборот, черты непрерывности и протяженности, которыми обладает расхожим образом понятое время, имеют своим истоком исходную простертость самой временности как экстатической.

«Теперь» и всякое выговоренное определение времени *общедоступно* в бытии-друг-с-другом для понимания каждого. Также и этот момент публичности имеет основание в экстатически-горизонтальном характере

временности. Поскольку
временность в себе есть «вне себя»,
она как таковая уже разомкнута в
самой себе и для самой себя
распахнута в направлении своих трех
экстазисов. Поэтому всякое
сказанное, всякое выговоренное
«теперь» непосредственно как
таковое ведомо каждому. «Теперь» не
есть некая вещь, которую может
отыскать только кто-то один, а
другой — нет, не что-то такое, о чем
один, возможно, знает, а другой не
знает. Напротив, в бытии самого
Dasein с другими, т. е. в совместном
бытии-в-мире, заключено уже
единство самой временности как

некоторой для самой себя публично
распахнутой.

Время в его повседневной
понятности мы назвали, в силу его
значимости, мировым временем. Мы
уже разъясняли раньше, что
основное бытийное устройство Dasein
есть бытие-в-мире, и именно так, что
для экзистирующего Dasein в его
экзистенции речь идет об этом
бытии, а это означает заодно — о
бытии-в-мире. Для Dasein речь идет
о его самой собственной
способности быть. Или, как мы еще
говорим, Dasein радеет всякий раз о
самом себе. Если оно как настояние
выговаривает себя в «теперь», как

ожидание — в «потом», и как удержание — в «тогда», если в этих определениях времени выговаривает *себя* временность, то выговариваемое время есть здесь еще и то, о чем Dasein радеет, то, *ради* чего оно само есть. В самовыговаривании временности выговоренное время понято как имеющее характер «ради» и «для-того-чтобы». Выговоренное время *в самом себе имеет мировой характер*, что можно обосновать также, приняв в расчет другие сложные взаимосвязи, в которые мы сейчас не вдаемся. Поскольку Dasein радеет о самом себе, и при этом в «теперь»

выговаривается временность Dasein, выговоренное время есть всегда нечто такое, о чем для самого Dasein идет дело, т. е. время есть всегда подходящее время или [наоборот,] не-время.

Из разъяснений структурных моментов [времени —] значимости, приуроченности, протяженности и публичности — мы увидели, что основные определения расхожим образом понятого времени проистекают из экстатически-горизонтального единства ожидания, удержания и настояния и как это происходит. То, что мы обыкновенно знаем как время, в отношении своих

временных черт происходит из экстатически-горизонтальной временности, следовательно, то, откуда происходит производное время, следует называть временем в первичном смысле: это время, которое временит себя и как таковое временит мировое время. Поскольку исходное время как временность делает возможным бытийное устройство Dasein, и это сущее (Dasein) есть таким образом, что оно себя временит, именно это сущее, относящееся к бытийному роду экзистирующего Dasein, должно быть исходно и соразмерно [с его сутью] названо *временным сущим как*

таковым. Теперь становится ясно, почему мы не называем некое сущее вроде камня, которое движется во времени или во времени покоится, временным. Бытие такого сущего не определено через временность. Dasein же не только и не столько внутривременно, оно не случается и не наличествует в некотором мире, но оно с самого начала в себе самом временно. Впрочем, в определенном смысле оно также есть во времени, поскольку в определенном отношении его можно рассматривать как имеющееся в наличии.

После того как мы вывели черты расхожего времени из исходной

временности и, тем самым, явно указали, почему мы с большим правом должны называть временем сам исток, а не то, что из него проистекает, пришло время спросить: как случилось так, что время в своей расхожей понятности ведомо только как необратимая последовательность «теперь», как случилось, что такие существенные черты последовательности «теперь», как значимость и приуроченность, здесь остаются скрытыми и что структурные моменты протяженности и значимости оказываются, в конечном итоге, непонятыми, так что время

воспринимается как некое многообразие голых «теперь», которые не имеют никакой дальнейшей структуры, но всегда суть только «теперь», причем одно следует за другим из будущего в прошлое в бесконечном последовании. Сокрытие специфических структурных моментов мирового времени, сокрытие их происхождения из временности, сокрытие ее самой имеет основание в присущем Dasein способе быть, который мы именуем *падением* (Verfallen). Не входя в подробности этого феномена, мы укажем на некоторые его черты,

исходя из того, что мы уже многократно так или иначе затрагивали. Мы видели, что Dasein ближайшим образом всегда ориентировано на сущее в смысле имеющегося в наличии, так что оно и свое собственное бытие определяет из способа быть, присущего сущему-в-наличии. Оно также именует Я, субъект, вещью — res, а также — substantia, subjectum. То, что обнаруживается здесь в теоретической области развитой онтологии, представляет собой некоторое общее определение самого Dasein — тенденцию первично понимать себя, исходя из вещей, и

черпать понятие бытия из наличного [сущего]. Для расхожего опыта обнаруживается следующее: сущее встречается во времени. Аристотель говорит: время есть κίνησεώς τι , нечто, *относящееся к движению*. И это означает, что время некоторым образом *есть*. Если расхожему пониманию времени известно бытие только как бытие-в-наличии, время, в той мере, в какой оно *наряду* с движением есть вот-здесь как общедоступное в своей публичности, необходимо предстает как нечто наличное. Поскольку время встречается Dasein, оно (время) само истолковывается как нечто каким-то

образом имеющееся в наличии, тем более, что выявляется оно в определенной взаимосвязи именно с наличной природой. Время некоторым образом *со-наличествует*, будь то в объектах, или в субъекте, или повсеместно. Время, которое ведомо как «теперь» и как многообразие или последование «теперь», есть некоторая *наличная последовательность*. «Теперь» даются как внутривременные. Они появляются и исчезают, как всякое сущее, они приходят, как наличное, становясь больше-уже-не-наличным. Расхожий опыт сущего не

располагает никаким иным горизонтом понимания бытия, кроме наличия. Определения, подобные значимости и приуроченности, для такого понимания бытия закрыты. Время превращается в некое в себе свободное течение последовательности «теперь». Это течение для расхожего восприятия времени всего лишь наличие, как пространство. И отсюда оно приходит к убеждению, что время якобы бесконечно, не имеет конца, тогда как временность по сути своей конечна. Поскольку наблюдение времени в расхожем смысле направлено исключительно на

наличное и не-наличное в смысле
еще-не- и уже-не-наличного,
«теперь» в их последовании
остаются тем единственным, что для
такого наблюдения релевантно. В
самом присущем Dasein способе
быть заключена [причина того], что
оно знает последовательность
«теперь» только в соответствии с
этим выставленным напоказ
образцом приставленных друг к
другу «теперь». Только при таком
предположении возможна
аристотелева постановка вопроса,
когда он спрашивает: есть ли время
нечто сущее или оно есть нечто не-
сущее, и обсуждает этот вопрос в

связи с прошлым и будущим в расхожем смысле уже-не-бытия и еще-не-бытия. В этом вопросе о бытии времени Аристотель понимает бытие в смысле бытия-в-наличии. Если принять этот смысл бытия, то тогда следует сказать: больше уже не наличное «теперь» в смысле прошлого и еще не наличное «теперь» в смысле наступающего не есть, т.е. не есть-в-наличии. Если видеть дело так, то во времени всегда *есть* только то «теперь», которое в каждом «теперь» имеется в наличии. Апория Аристотеля относительно бытия времени, которая и поныне является главной, проистекает из

понятия бытия, тождественного бытию-в-наличии.

Из того же самого присущего расхожему пониманию времени способа смотреть на вещи происходит также и общеизвестный тезис о том, что время, якобы, бесконечно. Каждое «теперь» имеет характер перехода, каждое «теперь» есть по своей сути «еще-не» и «уже-не». В каждом «теперь», на каком бы я ни захотел остановиться, я стою в некотором «еще-не» и «уже-не». Всякое «теперь», в котором я пожелал бы, просто мысленно, положить конец [времени], было бы непостижимо в качестве «теперь»,

если бы я только захотел обрезать его со стороны прошлого или со стороны будущего, поскольку «теперь» отсылает за пределы самого себя. Из так понятой сущности времени вытекает, что его должно мыслить как бесконечную последовательность «теперь». Бесконечность как свойство времени выводится чисто дедуктивно из изолированного понятия «теперь». Но и это умозаключение о бесконечности времени, правомерное в определенных границах, возможно лишь при условии, что «теперь» берется в смысле последовательности,

разрезанной [на отдельные]
«теперь». Можно явно показать, как
это сделано в «Бытии и времени»,
что [положение о] бесконечности
расхожего времени только потому
может прийти Dasein на ум, что
временность сама в себе забывает
свою собственную сущностную
конечность. Лишь поскольку
временность в собственном смысле
конечна, несобственное время в
смысле расхожего времени
бесконечно. Бесконечность времени
не есть нечто вроде его
преимущества, но некий приватив,
который характеризует негативный
характер временности. Здесь

НЕВОЗМОЖНО ВХОДИТЬ В ПОДРОБНОСТИ
положения о конечности времени,
поскольку она связана с трудной
проблемой смерти, которую
неуместно анализировать в этом
контексте.

Мы подчеркиваем, что
расхожему пониманию времени,
собственно, не ведомы такие черты
«теперь», как значимость,
приуроченность, протяженность и
публичность. Мы должны, впрочем,
снабдить это утверждение
некоторыми оговорками постольку,
поскольку уже аристотелева
интерпретация времени показывает,
что и тогда, когда время берется

только как время, с помощью которого мы считаем, определенные черты времени попадают в поле зрения. Но их нельзя превратить в проблему в собственном смысле слова, покуда расхожее восприятие времени представляет собой единственную путеводную нить в его интерпретации. Аристотель приписывает «теперь» характер перехода; он определяет время, в котором встречено сущее, как число, которое охватывает (о-держивает) сущее; как исчисляемое время связано с исчислением, осуществляемым с его помощью, исчислением, в котором оно

выявлено. Определения времени как перехода, одержания, выявленности суть ближайшие характеристики, при помощи которых время заявляет о себе как о последовательности «теперь». Эти черты вновь указывают, если разобраться точнее, на те моменты, с которыми мы познакомились в другой связи.

Характер перехода присущ любому «теперь», так как временность как экстатическое единство в себе самой протяженна. Экстатическая взаимосвязь подступания-к-себе (ожидания), в котором Dasein заодно отступает к самому себе (удерживает себя) в

единстве с втягиванием в настоящее (настоянием), предоставляет условие возможности [такого положения вещей], что выговариваемое время, «теперь», включает в себе внутреннее измерение будущего и прошлого, т.е. что каждое «теперь» в себе простерто в отношении «еще-не» и «уже-не». Характер перехода, присущий каждому «теперь», есть не что иное, как то, что мы охарактеризовали как протяженность времени.

То обстоятельство, что время потому одерживает сущее, что одержимое временем ведомо нам как внутривременное, возможно и

необходимо в силу характеристики времени как мирового. В силу своего экстатического характера, время — более внешнее, чем любой объект, который встречается Dasein как временному [сущему]. Тем самым, каждое сущее, которое встречается Dasein, заранее уже объемлется временем.

Равно и исчисленность времени коренится в экстатически горизонтальном устройении временности. Одержание и мировой характер времени, так же, как и его сущностная открытость, в последующем изложении выйдут на свет еще отчетливее.

Покуда достаточно того, что мы в общих чертах увидели время, понятое как последовательность «теперь», в его происхождении из временности и при этом узнали, что существенной структурой временности служит замкнутое в себе экстатически-горизонтальное единство будущего, бывшего и настоящего в смысле предшествующих разъяснений. *Временность есть условие возможности бытийного устройства Dasein.* Этому бытийному устройению принадлежит понимание, коль скоро Dasein в качестве экзистирующего вступает в отношение с сущим,

которое не есть оно само и которое
есть оно само. В соответствии с этим
временность должна также служить
условием *возможности*
принадлежащего Dasein понимания
бытия. В какой мере временность
делает возможным понимание бытия
вообще? В какой мере время как
временность представляет собой
горизонт для эксплицитного
понимания бытия как такового,
поскольку оно должно стать темой
науки онтологии, т.е. научной
философии. Мы называем
временность, поскольку она служит
условием *возможности*
предонтологического, а равно и

онтологического, понимания бытия, *темпоральностью*.

§ 20. Временность и темпоральность

Нужно показать, что временность есть условие возможности понимания бытия вообще; *бытие понимается и схватывается в понятии, исходя из временности*. Когда временность функционирует в качестве такого условия, мы называем ее темпоральностью. Понимание бытия и выстраивание этого понимания в онтологии, и тем самым — в научной философии, должно быть выявлено в

своей темпоральной возможности. Но что означает вообще — *понимание бытия*, о темпоральной возможности которого мы спрашиваем? Обсудив четыре тезиса о бытии, мы, двигаясь разными путями, показали, что (и каким образом) экзистирующему Dasein принадлежит нечто такое, что названо пониманием бытия. Мы стоим перед тем фактом, что мы понимаем бытие, или, лучше,— мы стоим в самом этом факте.

а) Понимание как основное определение бытия-в-мире

В чем состоит различие между

пониманием и постижением в
понятии? Что вообще означает
понимание и понятность? Хочется
сказать: понимание есть
определенный вид познающей
деятельности. Сегодня принято,
вслед за Дильтеем, отделять
понимание как определенный вид
познавания от другого вида
познавания — объяснения. Мы не
хотим здесь втягиваться в эту
дискуссию о соотношении
объяснения и понимания, не хотим
потому, что эта дискуссия страдает
неким фундаментальным изъяном,
делающим ее неплодотворной. Изъян
этот состоит в том, что ей недостает

хоть сколько-нибудь
удовлетворительной интерпретации
того, что мы вообще понимаем под
познаванием — ведь объяснение и
понимание должны служить
«видами» познания. Можно было
бы привести целую типологию видов
познания и тем самым потрафить
обыденному рассудку, но с точки
зрения философии это ничего не
значит, покуда не прояснено, что за
вид познания представляет собой
это самое понимание в отличие от
вида познания, называемого
объяснением. Как бы мы ни мыслили
познавание, оно есть как то, что
объемлет объяснение [\[283\]](#) и

понимание, истолкованные в привычном смысле, — способ соотноситься (*Verhalten*) с сущим, если пока оставить в стороне философское познание как отношение (*Verhältnis*) к бытию. Но и любой вид практически-технического обихода, обхождения (*Umgang*) [\[284\]](#) с сущим есть также способ соотноситься с сущим. И в практически-техническом способе соотноситься с сущим заключено, поскольку мы вообще обходимся с сущим как сущим, понимание бытия. В каждом способе соотноситься с сущим, будь то познание в специфическом смысле, которое

чаще всего обозначают как теоретическое, или же практически-техническое, заключено уже некоторое понимание бытия. Ведь только в просвете понимания бытия сущее может встретить нас *как* сущее. Если же понимание бытия всякий раз уже лежит в основе любого принадлежащего Dasein способа соотноситься с сущим, будь это теоретическое или практическое отношение, тогда, очевидно, понятие понимания не может быть определено достаточно полно, если я при этом ориентируюсь только на определенные виды познающего отношения к сущему. Значит,

требуется найти некоторое, в надлежащей степени исходное понятие понимания, из которого только и можно основательно ухватить в понятии различные способы познания — и не только их, но и всякое отношение (Verhalten), которое зряче-осмотрительно соотносится с сущим.

Если *понимание* заключено в *понимании* бытия, а понимание бытия конститутивно для бытийного устройства Dasein, то оказывается, что *понимание* есть некоторое исходное определение *экзистенции Dasein*, независимо от того, занимается ли Dasein объясняющей

или понимающей наукой. Более того, в конечном итоге понимание первично не есть некоторое познание, но, коль скоро экзистирование есть нечто большее, чем простое познание в привычном смысле наблюдения, и последнее предполагает первое, понимание это — фундаментальное определение самой экзистенции. Так что мы на самом деле должны схватить понятие понимания.

Мы попытаемся охарактеризовать это понятие, пока еще не ссылаясь явно на то понимание, которое заключено в понятности бытия (Seinsverständnis).

Мы спрашиваем: в какой мере понимание присуще экзистенции Dasein как таковой, независимо оттого, занимается ли оно (Dasein) понимающей историей, или понимающей психологией, или чем-то совсем другим? Экзистировать означает по сути, если не исключительно — понимать. По поводу сущностной структуры экзистенции мы уже кое-что заметили выше. Экзистенции Dasein принадлежит бытие-в-мире, а именно так, что для этого бытия-в-мире дело идет о самом этом бытии. *Дело идет об этом бытии*, т. е. этому существу, Dasein, его собственное

бытие определенным образом вручено, вручено в той мере, в какой оно так или иначе соотносится со своей способностью быть, в той мере, в какой оно приняло решение в ее пользу или ей вопреки, за или против. «Для Dasein дело идет о собственном бытии» означает, более точно,— о собственной *способности быть*. Dasein как экзистирующее свободно в отношении определенных своих возможностей. Оно есть своя собственная способность быть. Эти возможности самого Dasein — не просто логические возможности, которые лежат вне Dasein и в которые оно может себя вовлечь или

от которых может отгородиться, но они суть сами по себе определения экзистенции. Если Dasein свободно в отношении определенных своих возможностей, в отношении своей способности быть, то оно *есть* в этом *свободобытии-для*; оно есть сами эти возможности. Каждая такая возможность *есть* только как возможность экзистирующего, как бы он сам к ней не относился. Возможность *есть* всегда возможность с *a* моего собственного бытия. Она есть как такая-то и такая-то возможность лишь постольку, поскольку в ней Dasein становится экзистирующим. Быть самой с *a* мой-

собственной-бытийной-
способностью, взять ее на себя и
удержаться в этой возможности,
понимать самого себя в своей
фактической свободе, иными
словами,— *понимать себя самого в
бытии с а мой собственной
способности быть — вот в чем
состоит исходное экзистенциальное
понятие понимания.* Его
терминологическое значение
восходит к привычному
словоупотреблению, когда мы
говорим: некто «умеет справиться с
делом», т.е. *понимает* в нем толк.
Поскольку понимание —
фундаментальное определение

экзистенции, как таковое оно есть
условие возможности всех
возможных способов соотноситься [с
сущим], присущих Dasein.
Понимание есть условие
возможности не только всех видов
практического отношения, но также
и познания. Объясняющие и
понимающие науки — если вообще
соглашаться с этим членением и
считать его оправданным —
возможны лишь потому, что Dasein
как экзистирующее в себе самом —
понимающее.

Мы попытаемся разъяснить
структуру понимания,
конституирующего экзистенцию.

Понимать — означает точнее —
набрасывать себя в направлении
некоторой возможности, в наброске
всякий раз в некоторой возможности
удерживаться. Только в наброске, в
набрасывании, вбрасывании себя в
некоторую способность-быть, эта
способность-быть, эта возможность
как возможность есть вот тут. Если
же я, напротив, всего лишь
рефлектирую по поводу какой-то
пустой возможности, в которой я
могу очутиться, и ее как бы
забалтываю, тогда эта возможность
не есть вот тут, именно как
возможность, но она для меня,
можно сказать, действительна.

Характер возможности обнажается только в наброске и остается обнаженным, покуда возможность в наброске твердо удерживается. В феномене наброска заключена двойная структура. Во-первых: то, *в направлении чего* Dasein себя набрасывает, есть принадлежащая ему самому способность быть. Способность быть раскрывается первично в наброске и благодаря наброску, но так, что сама возможность, в направлении которой Dasein себя набрасывает, не схватывается предметно. Во-вторых, этот набросок в направлении... есть всегда набрасывание *чего-то*.

Поскольку Dasein набрасывает себя в направлении некоторой возможности, оно набрасывает себя в том смысле, что обнажает себя как эту возможность-быть, т.е. в этом определенном бытии. Поскольку Dasein набрасывает себя в направлении некоторой возможности и в ней себя понимает, «понимать» означает — «становиться для себя открытым». Это вовсе не самонаблюдение в том смысле, что Я становится как бы предметом некоторого знания, напротив, набросок есть способ, которым я *есмь* некоторая возможность, т.е. способ, которым я

свободно экзистирую. Самое
существенное в понимании
заключается в том, что в нем Dasein
само себя экзистентно (existentiell)
понимает. Поскольку набросок
выявляет нечто, не превращая при
этом выявленное как таковое в
предмет наблюдения, в каждом
понимании заключено для Dasein
усматривающее *вглядывание* в себя
самого. Но это усмотрение не есть
некое ничем не связанное знание о
самом себе. Присущее
усматривающему вглядыванию
знание лишь в той мере обладает
подлинными чертами истины, т.е.
лишь тогда соразмерно выявляет

экзистенцию Dasein, которая для самого Dasein должна стать выявляющей, когда оно имеет первичный характер самопонимания. Понимание как самонабрасывание есть основной вид *события* вот-бытия (Geschehen des Daseins). В нем заключен, как мы могли бы еще сказать, самый собственный смысл поступания. Через понимание характеризуется событийность вот-бытия (Dasein) — его *историчность* (Geschichtlichkeit). Понимание — вовсе не вид познания, но фундаментальное определение экзистирования. Мы обозначаем его также как экзистенциальное

понимание, поскольку в нем экзистенция времени себя как событие вот-бытия (Dasein) в его истории. В этом понимании и благодаря ему Dasein становится тем, что оно есть, а есть оно всякий раз только то, в качестве чего оно себя выбрало, т.е. в качестве чего оно понимает себя в наброске своей с *а* мой собственной способности быть.

Этого, пожалуй, достаточно, чтобы охарактеризовать понятие понимания в соответствии с его конститутивной ролью для экзистенции Dasein. Теперь, коль скоро понимание конституирует экзистенцию, встает задача пролить

свет на самую возможность понимания *исходя из временности*; заодно необходимо отличить понимание вообще от такого понимания, которое мы называем в более специальном смысле пониманием-бытия (Seinsverständnis). Присущее экзистенции понимание набрасывает Dasein в направлении его возможностей. Так как Dasein по сути есть бытие-в-мире, набросок раскрывает всякий раз некоторую возможность бытия-в-мире. Понимание в своей функции раскрытия не привязано к некоей изолированной Я-точке, но — к фактично существующей

способности быть-в-мире. А это значит, что вместе с пониманием всегда уже набрасывается то или иное *возможное бытие с другими* и то или иное *возможное бытие в направлении внутримирного сущего*. Так как основному устройению Dasein принадлежит бытие-в-мире, экзистирующее Dasein есть всегда *совместное-бытие* (Mitsein) с другими как бытие *при* внутримирном сущем. Как бытие-в-мире оно никогда не есть сперва только бытие при внутримирно наличных вещах, которое только задним числом должно обнаружить среди этих вещей других людей, но

как бытие-в-мире оно есть совместное бытие с другими независимо оттого, присутствуют ли (и как присутствуют) фактически эти другие рядом. Однако с другой стороны, Dasein не есть ближайшим образом лишь совместное бытие с другими, так чтобы только в этой совместности впоследствии натолкнуться на внутримирные вещи, но совместное бытие с другими означает совместное бытие с другими в бытии-в-мире, т.е. совместное-бытие-в-мире. Насколько бессмысленно противопоставлять объектам некий изолированный субъект, не видя в структуре вот-

бытия (Dasein) основного бытийного
устроения — бытия-в-мире,
настолько же бессмысленно
полагать, что удастся-де посмотреть
в корень проблемы и убрать ее с
дороги, если заменить солипсизм
изолированного Я неким
солипсизмом вдвоем в отношении
между Я и Ты. Как отношение между
Dasein и Dasein оно становится
возможным только на основании
бытия-в-мире. Иначе говоря, бытие-
в-мире есть равноисходно
совместное бытие и бытие-при.
Другой вопрос, как для единичных,
фактично онтически-экзистентных
возможностей единичного Dasein

релевантно со-бытие некоего Ты. Но это вопрос конкретной антропологии [\[285\]](#) .

В самопонимании понято бытие-в-мире и, тем самым, предначертаны определенные возможности совместного бытия с другими и обхождения с внутримировым сущим. В понимании себя как способности быть в мире, равноисходно понят мир. Так как понимание в соответствии со своим понятием есть свободное понимание себя из той или иной возможности собственного фактического бытия-в-мире, за которую Dasein ухватилось,

понимание в самом себе обладает способностью так или иначе себя откладывать. Этим мы хотим сказать, что фактическое Dasein может понимать себя первично из встречающего [Dasein] внутри-мирного сущего, оно может позволить определить свою экзистенцию, исходя не из самого себя, но из вещей и обстоятельств, а также исходя из других. Это такое понимание, которое мы называем *несобственным пониманием*. Мы его уже разъяснили раньше, а теперь растолковали, исходя из принципиально важного понятия понимания. «Несобственное» не

означает здесь, что речь идет не о действительном понимании. Термин подразумевает такое понимание, в котором экзистирующее Dasein первично понимает себя не из самых собственных, им самим ухваченных возможностей. Или иначе: набросок может совершаться из свободы с *а*мого собственного (eigenst) бытия Dasein и к нему возвращаться в качестве собственно-своего (eigentlich) понимания. Но этими свободными возможностями, лежащими в самом понимании, нам здесь больше заниматься не следует.

б) Экзистентное понимание, понимание бытия, набросок бытия

Мы усвоили, что понимание как уже описанное нами набрасывание есть некоторое фундаментальное определение экзистирования Dasein. Оно связано с самим Dasein, т.е. с некоторым сущим, и поэтому представляет собой онтическое понимание. Поскольку оно связано с экзистенцией, мы называем его экзистентным (existentiell) пониманием. Однако, поскольку в этом экзистентном понимании Dasein как сущее набрасывает себя в направлении своей способности быть, постольку, тем самым, понято бытие в смысле экзистенции. В каждом экзистентном понимании

вообще заключено бытийное
понимание экзистенции. Но
поскольку Dasein есть бытие-в-мире,
т.е. равноисходно с его
фактичностью *разомкнут некий мир,*
а наряду с ним разомкнуто другое
Dasein и встречено внутримирное
сущее, постольку *наряду с*
пониманием экзистенции
равноисходно поняты экзистенция
другого Dasein и бытие
внутримирного сущего. Ближайшим
образом, однако, понимание бытия
вот-сущего (von Daseiendem) и
[понимание бытия] сущего в наличии
не разведены и не артикулированы в
качестве определенных способов

быть и как таковые не схвачены в
понятии. Пусть экзистирование,
бытие в наличии, бытие-под-рукой,
со-бытие других не постигнуты
всякий раз понятийно в их бытийном
смысле, но они вполне понятны, хоть
и неразличенно, в понятности бытия,
что делает возможным и ведет за
собой как опыт природного, так и
самопостижение истории
совместного бытия. В экзистентном
понимании, в котором фактическое
бытие-в-мире становится для себя
усматриваемым и прозрачным,
всякий раз уже заключена некая
понятность бытия, которая касается
не только самого Dasein, но и всякого

сущего, фундаментальным образом выявленного вместе с бытием-в-мире. В понятности бытия заключено такое понимание, которое как набросок не только понимает сущее, исходя из его бытия, но, поскольку понято само бытие, *уже некоторым образом набросало бытие как таковое.*

В анализе структур онтического понимания мы наталкиваемся на лежащее в нем самом и делающее его возможным наслоение набросков, которые как бы вставлены один перед другим. «Наслоение» — это, конечно, рискованный образ. Мы увидим, что ни о каком линейном

наслаивании набросков друг на друга, так что при этом один служит условием другого, и речи быть не может. Ближайшим образом в экзистентном понимании должно быть испытано в опыте собственное Dasein как сущее и, вместе с тем, понято бытие. Когда мы говорим, что в экзистентном понимании Dasein понимается бытие, и когда мы замечаем, что понимание есть набрасывание, то тем самым [сказано, что] в понимании бытия, в свою очередь, заключен некоторый набросок: бытие только тогда понимается, когда оно *набрасывается в направлении чего-*

то [, на что-то] [\[286\]](#) . В направлении чего (на что) — это остается поначалу темным. Но тогда можно сказать, что этот набросок — понимание бытия в опыте сущего — в свою очередь набрасывается в некотором направлении, которое пока еще проблематично. Мы понимаем сущее только в той мере, в какой мы набрасываем его в направлении бытия; само же бытие должно при этом некоторым образом быть понято, т. е. бытие, в свою очередь, должно набрасываться в некотором направлении, на что-то. Нам сейчас не следует затрагивать вопрос о том, не открывает ли такое

сведе ние одного наброска к другому
некоторый progressus in infinitum. Мы
ищем сейчас лишь взаимосвязь
*между опытом сущего, пониманием
бытия и набрасыванием-на...*
которое, в свою очередь, заключено в
понимании бытия. Достаточно того,
что мы видим различие между
экзистентным пониманием Dasein
как некоего сущего и пониманием
бытия; последнее, будучи
пониманием бытия, должно — в
соответствии со своим характером
наброска — само бытие набрасывать
в некотором направлении. Мы
можем поначалу только косвенно
понять, в направлении чего бытие,

когда оно понято, должно быть разомкнуто. Но тут мы не должны отступать, пока принимаем всерьез фактичность нашей собственной экзистенции и со-бытие с другим Dasein, пока видим, что мир понят, видим, как мы понимаем мир, внутримирное, экзистенцию и сущее рядом Dasein (Mitdasein) в их бытии. Если Dasein в самом себе таит понимание, а временность делает возможным Dasein в его бытийном устройении, *временность также должна быть условием возможности понимания бытия* и, вместе с тем, [условием возможности] *наброска бытия в направлении времени.*

Вопрос в том, есть ли время на деле то самое, в направлении чего набрасывается само бытие, есть ли время то самое, исходя из чего мы понимаем то, что зовется бытием.

Чтобы предотвратить роковое недоразумение, нам понадобится одно короткое промежуточное замечание. Наше намерение состоит в том, чтобы основательно разъяснить возможность понимания бытия вообще. При этом интерпретация понимания бытия вообще, принимающая во внимание отношение к сущему, предоставляет лишь некоторое необходимое, но не достаточное условие. Ведь я могу

соотноситься с сущим лишь тогда, когда само оно способно выйти навстречу в просвете понимания бытия. Это необходимое условие. С точки зрения фундаментальной онтологии это можно выразить еще и так: всякое понимание по сути сопряжено с некоторым саморасположением, присущим самому пониманию [\[287\]](#) . Расположение — формальная структура того, что мы обозначаем как настроение, страсть, аффект и тому подобное. Все это конститутивно для всякого отношения к сущему. Но само по себе [расположение] еще не делает это отношение возможным, но всегда

только заодно с пониманием, которое дает свет (Helle) каждому настроению, каждой страсти, каждому аффекту. Само бытие, коль скоро мы его понимаем, должно быть набрасываемо в направлении чего-то. Это не значит, что в наброске бытие должно быть схвачено предметно и как предметно схваченное истолковано и определено, т. е. постигнуто в понятии. Бытие набрасывается в направлении чего-то, откуда оно становится понятным, но *непредметно*. Оно понято пока до-понятийно, без логоса; поэтому мы обозначаем такое понимание как *до-онтологическое понимание*

бытия. До-онтологическое понимание бытия есть некий вид понимания бытия; он ни в коей мере не совпадает с онтическим опытом сущего, так как онтический опыт предполагает до-онтологическое понимание бытия в качестве своего существенного условия. К опыту сущего не относится никакая эксплицитная онтология, но, с другой стороны, понимание бытия вообще — в до-понятийном смысле, конечно, представляет собой условие того, что бытие может быть опредмечено, тематизировано. В опредмечивании бытия как такового совершается фундаментальный акт, в

котором онтология конституирует себя в качестве науки. Существенная черта каждой науки, в том числе и философии, состоит в том, что она конституирует себя в опредмечивании чего-то, уже некоторым образом раскрытого, а это значит — данного наперед. Это предданное может быть предлежащим сущим, но пред-данным может быть и само бытие в своей до-онтологической понятности. Способ пред-данности бытия в основе своей отличен от способа пред-данности сущего, но и то, и другое вполне может стать предметом. Но это так лишь постольку, поскольку и то, и

другое до опредмечивания было для него (опредмечивания) некоторым образом раскрыто. С другой стороны, когда нечто становится предметом, и именно так, как оно себя само по себе дает, это опредмечивание не означает субъективного восприятия и толкования на свой лад того, что схватывается как предмет. Фундаментальный акт опредмечивания, будь то опредмечивание сущего или бытия, выполняет — и это не отменяет глубинного отличия одного от другого — определенную функцию, состоящую в членораздельном набрасывании предданного в

направлении того, в направлении чего оно *уже* набрасывалось в донаучном опыте или понимании. Коль скоро бытие должно стать опредмеченным,— коль скоро понимание бытия должно быть возможно как наука онтология,— коль скоро вообще должна иметь место философия, то в членораздельном наброске должно раскрыть себя то самое, в направлении чего бытийное понимание как понимание уже допонятийно осуществило набросок бытия.

Перед нами стоит задача не просто продвинуться вперед (или

назад) от сущего к его бытию, но, если мы спрашиваем об условии возможности понимания бытия как такового, мы должны задавать вопрос так, что он метит по ту сторону бытия, в том направлении, в каком оно само как бытие себя набрасывает. Задавать вопрос, который метит по ту сторону бытия, кажется небывалым предприятием; может статься, что оно проистекает из фатального затруднения, состоящего в том, что у философии иссякли проблемы; оно представляет собой, как кажется, лишь отчаянную попытку самоутверждения философии перед лицом так

называемых фактов.

В начале этого лекционного курса мы подчеркивали: чем элементарнее поставлены простейшие философские проблемы, чем меньше в них тщеславия, присущего нам, нынешним, мнящим, что мы продвинулись дальше, чем меньше крохоборства в отношении наугад выхваченных побочных вопросов,— тем непосредственнее мы сами собой вступаем в общение с подлинным философствованием. Мы видели с разных сторон, что вопрос о бытии вообще в явном виде попросту больше не ставится, но что он повсеместно требует своей

постановки. Когда мы ставим его заново, мы одновременно понимаем, что философия в своем кардинальном вопросе не продвинулась дальше по сравнению с тем, какой она была у Платона, и что в конце [времен] ее глубинная тоска — не столько о том, чтобы продвинуться дальше, т.е. прочь от самой себя, сколько о том, чтобы *прийти к самой себе*. У Гегеля философия, т.е. античная философия, в определенном смысле продумана до конца. И он мог по праву объявить, что отдает себе в этом отчет. Но в той же мере настаивает на себе законное

требование начать заново, т.е. понять ограниченность гегелевской системы и увидеть, что Гегель вместе с философией приходит к концу, поскольку он движется в кругу философских проблем. Это кружение в кругу не позволило ему отправиться к центру круга и пересмотреть его, начиная от основания. Вовсе не обязательно искать за пределами этого круга другой круг. Гегель увидел все, что только возможно. Но вопрос состоит в том, увидел ли он это из радикального центра философии, исчерпал ли он все возможности начала, дабы сказать, что теперь он

находится в конце. Не нужно пространных доказательств, чтобы стало понятно, насколько непосредственно мы, пытаясь выйти за пределы бытия к тому свету, из которого и в котором оно само вступает в просвет понимания, движемся в поле основной проблемы Платона. Сейчас не время вдаваться в анализ постановки вопроса у Платона, но хотя бы грубое указание на нее необходимо, чтобы мало-помалу исчезало мнение, будто наша фундаментально-онтологическая проблема — вопрос о возможности понимания бытия вообще — представляет собой некие

случайные, партикулярные и несущественные мыслительные изыски.

В конце VI книги «Государства» Платон дает в определенной связи (подробности дела нас сейчас не интересуют) членение областей сущего, причем именно в отношении возможных способов доступа к сущему. Он различает область видимого глазами, *óratón*, и мыслимого, *voñtón*. Видимое есть то, что раскрывается при помощи чувств, мыслимое — то, что внятно рассудку или разуму. К зрению с помощью глаз относятся не только глаза и не только увиденное сущее,

но и нечто третье, φῶς, свет, точнее — солнце, ἥλιος. Глаз может выявлять видимое только в свете. Всякое выявление требует некоего предваряющего высветления. Глаз должен быть ἥλιοειδής [солнцевидным, солнцеобразным]; Гете перевел — «sonnenhaft». Глаз видит только в свете чего-то [иного]. Соответственно, всякое нечувственное познание, т.е. все науки и особенно философия могут лишь в том случае выявить бытие, если оно обладает своим специфическим высветлением, когда и νοεῖσθαι получает свой определенный φῶς, свой свет. Что

солнечный свет — для чувственного зрения, то ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, идея блага, для научной мысли и особенно для философского познания. Поначалу это звучит темно и непонятно. В самом деле, в какой мере идея блага должна выполнять для познания функцию, подобную той, что свет выполняет для чувственного восприятия? Как чувственное познание есть нечто «причастное солнцу», ἡλιοειδές, так, соответственно, и каждое γινώσκειν, всякое познание есть ἀγαθοειδές, т.е. определено через идею блага, ἀγαθόν. У нас нет выражения, подобного «sonnenhaft», для

«определенного через благо» [\[288\]](#) .

Но наше соответствие идет еще дальше: Τόν ἥλιον τοῖς ὀρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τήν τοῦ ὀράσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλά καί τήν γένεσιν καί αὔξην καί τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτόν ὄντα [\[289\]](#) . «Ты скажешь также, я

думаю, что солнце доставляет видимому не только возможность быть видимым, но дает видимому как сущему также становление (Werden), рост и питание». Это расширенное определение

переносится также на познавание. Платон говорит: Καί τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μή μόνον τό γινώσκεσθαι φάναι ὑπό τοῦ ἀγαθοῦ

παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τό εἶναί τε καὶ τήν
οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι,
οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐτι
ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα, καὶ
δυνάμει ὑπερέχοντος [\[290\]](#) . «Так что
ты должен сказать, что и познанному
не только случается быть познанным
в силу некоего блага, но что оно
обладает *бытием* и *чтойностью*
также от него (блага), причем так,
что благо само не есть как-бытие и
что-бытие, но превышает таковое
бытие достоинством и силой» [\[291\]](#) .
То, что высветляет познание сущего
(позитивную науку) и познание
бытия (философское познание) как
выявление, лежит за пределами

бытия. Только если мы стоим в этом свете, мы познаем сущее, мы понимаем бытие. Понимание коренится в наброске некоего ἐπέκεινα. Здесь Платон сталкивается с чем-то таким, что он называет «превышающим бытие», «возвышающим-ся за его пределы». И это нечто выполняет функцию света, высветления для любого выявления сущего или здесь — высветления для выявления самого бытия.

Фундаментальное условие познания сущего, а равно и понимания бытия таково: стоять в некоем высветляющем свете или,

если оставить в стороне образы, условие понимания сущего есть нечто такое, в направлении чего мы в понимании набрасываем понимаемое. Понимание само как *раскрывающее* должно некоторым образом видеть то, в направлении чего оно набрасывает. Основные факты предваряющего высветления настолько фундаментальны, что возможность узнавать нечто как действительное всякий раз дается нам только наряду с возможностью уметь взглядеться в свет, видеть в свете. Мы не только должны понимать действительность, чтобы иметь опыт действительного, но

понимание действительности со своей стороны должно заранее обладать своей собственной высветленностью. Понимание бытия уже движется в некотором вообще *дающем просвет, высветленном горизонте*. И не случайно, Платон (или Сократ) в беседе с Главконом проясняет эту взаимосвязь с помощью сравнения. Что Платон хватается за сравнение там, где он наталкивается на самый крайний предел философского вопрошания, т. е. начало и исток философии,— вовсе не случайность. А содержание этого сравнения и подавно не случайно. В начале VII книги

«Государства» Платон интерпретирует притчу о пещере. Вот-бытие (Dasein) человека, живущего на Земле, как на некоем диске, накрытом небом, подобно жизни в пещере. Всякое в *и* дение требует света, хотя поначалу сам свет может быть и не увиден. Для Dasein вступить в свет означает: получить понимание истины вообще. Понимание истины — это условие меры (Ausmaß) действительного и доступа к действительному. Мы вынуждены здесь отказаться от затеи растолковать эту притчу, а она неисчерпаема, во всех ее измерениях.

Платон изображает здесь некую

пещеру, в которой люди прикованы за руки, за ноги и за голову, так что их взгляд направлен на стену пещеры. Позади находится узкий выход, сквозь который снаружи, из-за спин обитателей пещеры, в нее пробивается свет, так что их собственные тени неизбежно падают на стену напротив. Скованные и прочно связанные, они видят прямо перед собой только свои собственные тени на стене. Позади закованных людей, между ними и светом есть некий проход, отделенный барьером, наподобие тех барьеров, которыми пользуются в кукольном театре. По этому проходу

другие люди проносят за спинами закованных разную утварь, которая потребна в обыденной жизни. Иона, когда ее проносят мимо, тоже отбрасывает тени, видные на противоположной стене как нечто движущееся. Закованные обсуждают друг с другом то, что они видят на стене. И то, что они там видят, для них — мир, действительное. Представим теперь, что одного из закованных людей освобождают, так что он теперь может обернуться, чтобы видеть свет, и может даже выбраться из пещеры и выйти на свет. Поначалу он ослепнет и только постепенно привыкнет к свету и

увидит те самые вещи, что находятся вне пещеры при свете дня. Представим теперь, что он возвращается в пещеру, а в глазах его — солнце, и он снова начинает беседовать с теми, кто там, в пещере, сидит. Тогда жители пещеры сочтут его безумцем, они захотят, пожалуй, его убить, ибо тот будет стремиться внушить им: то, что они видят и о чем всю свою жизнь вели разговоры как о действительном — только тени.— Платон хочет этим показать, что условие, дающее возможность распознать нечто как всего лишь тень в отличие от действительного, лежит не в том, что я вижу бесчисленное

множество данных мне вещей. Если бы даже обитатели пещеры отчетливее видели то, что они видят на стене, и так до скончания века, они все равно не смогли бы усмотреть, что это — всего лишь тени. Фундаментальное условие возможности понять действительное как действительное, состоит в том, чтобы видеть в солнечном свете, так, чтобы глаз стал причастен солнцу. Здравый человеческий смысл в пещере своей осведомленности и своего всезнания ограничен; он должен из этой пещеры вырваться. Для него то, куда он вырывается — мир наизнанку, как говорит Гегель. И

МЫ ХОТИМ С ПОМОЩЬЮ ТАКОГО, казалось бы, абстрактного вопроса об условиях возможности понимания бытия только одного: вывести себя на свет из пещеры, но сохраняя при этом полную трезвость чисто содержательной постановки вопроса и нимало не впадая в очарование.

То, что мы ищем, есть ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Для Платона это ἐπέκεινα представляет собой условие возможности всякого познания. Платон говорит, во-первых: ἀγαθόν или ἰδέα ἀγαθοῦ есть ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καί μοις ὁράσθαι [\[292\]](#) , т.е. идея блага — в познавании или познаваемом и

понимаемом, вообще—в области того, что нам некоторым образом доступно, есть то самое, что лежит в конце, к чему восходит или, наоборот, от чего отправляется всякое познание. Ἀγαθόν — μοῦτις ὁράσθαι, благо едва ли можно видеть. Во-вторых, Платон говорит об ἀγαθόν: "Ἐν τε νοητῷ αὐτῇ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη [\[293\]](#) . Благо — то самое, что господствует в познании и делает возможным истину. Так становится понятно, каким образом ἐπέκεινα τῆς οὐσίας есть то, о чем нужно спрашивать, коль скоро предметом познания должно стать бытие. Как следует

определять ἐπέκεινα, что означает это «по ту сторону», что у Платона означает идея блага, и каким образом эта идея блага есть то самое, что должно делать возможным знание и истину, все это во многих отношениях остается темным. Мы не вдаемся здесь в трудности Платоновой интерпретации, мы не вдаемся и в доказательство взаимосвязи идеи блага с тем, что мы разобрали ранее, говоря о понимании бытия в античности и его происхождении из произведения. Все выглядит так, будто наш тезис о том, что античная философия интерпретирует бытие в горизонте

произведения в самом широком смысле этого слова, не имеет никакого отношения к тому, что Платон фиксирует в качестве условия возможности понимания бытия. Наша интерпретация античной онтологии, ее путеводной нити кажется [поэтому] произвольной. Что общего может иметь идея блага с произведением? Мы не будем в это вдаваться, напомним только, что *ἰδέα ἀγαθοῦ* есть не что иное, как *δημιουργός*, т.е. творец (Hersteller) как таковой. Уже это позволяет увидеть, как *ἰδέα ἀγαθοῦ*, связана с *ποιεῖν*, *πράξις*, *τέχνη* в самом широком смысле.

в) Временная интерпретация экзистентно собственного и не собственного понимания

Вопрос о возможности понимания бытия упирается в нечто такое, что лежит по ту сторону бытия, в некое «по-ту-сторону». Мы обнаружим и притом без помощи всяких уподоблений, что делает понимание бытия возможным, если спросим сначала: *что делает возможным понимание как таковое?* Один из существенных моментов понимания — набросок; само же понимание принадлежит сущностному устройству Dasein. Мы продолжаем спрашивать об этом

феномене и его возможности. Для этого мы должны заодно вспомнить о том, что [было сказано] раньше: понимание принадлежит фундаментальному устроению Dasein, Dasein же основывается во временности. В какой мере эта последняя есть условие возможности для понимания вообще? В какой мере *набросок имеет основание во временности?* Каким образом временность служит условием возможности для понимания бытия? Действительно ли мы понимаем бытие сущего из времени? Прежде всего, мы предпримем интерпретацию понимания,

исходящую из временности, причем мы берем понимание как онтическое, экзистентное понимание, пока еще не понимание бытия. Мы спрашиваем далее, каким образом экзистирующее отношение к сущему, к имеющемуся в наличии в самом широком смысле в качестве понимания имеет свое основание во временности, и каким образом, далее, понимание бытия, принадлежащее этому экзистирующему отношению к сущему, в свою очередь, обусловлено временем. Основывается ли возможность и структура различия бытия и сущего во временности?

Должна ли онтологическая
дифференция истолковываться
темпорально?

В какой мере экзистентное
понимание определено
временностью? Мы уже слышали
ранее, что временность есть
равноисходное экстатически-
горизонтальное единство будущего,
бывшего и настоящего. Понимание
представляет собой
фундаментальное определение
экзистирования. Собственно-свою
экзистенцию, т.е. такое
экзистирование Dasein, в качестве
которого Dasein есть оно само в
своей (и из своей) с *a* мой

собственной, им самим выбранной
возможности, мы называем
решимостью. Решимость имеет свою
собственную временность. Мы
попытаемся кратко
продемонстрировать это только в
одном определенном отношении, но,
впрочем, весьма существенном. Если
собственно-свое существование —
решимость — имеет основание в
определенном модусе временности,
то решимости принадлежит
некоторое определенное настоящее.
Настоящее означает как
экстатически-горизонтальный
феномен настояние, вовлечение чего-
то в настоящее. В решимости Dasein

понимает себя из своей с *a* мой собственной способности быть. Понимание — исходно наступающее, поскольку оно подступает к самому себе, отправляясь от выбранной возможности. В подступании-к-себе Dasein также уже вступило во владение собой как таким сущим, каковым оно всегда уже было. В решимости, т.е. в понимании себя из самой собственной способности быть, в этом подступании к самому себе из с *a* мых собственных возможностей, Dasein возвращается к тому, что оно есть и вступает во владение собой как таким-вот сущим. В возвращении к самому себе

оно вновь привносит (holt wieder) себя вместе со всем тем, что оно есть, в свою с *а* мую собственную выбранную способность быть. Временной модус, в котором оно есть бывшее тем-то и бывшее так-то, мы называем *воспроизведением* (Wiederholung) [\[294\]](#).

Воспроизведение — это собственный модус, в котором Dasein было, т. е. *есть бывшее* (gewesen ist). Решимость временит себя как воспроизводящее возвращение к самому себе из некоторой выбранной возможности, в которой Dasein, подступая к себе, *забежало вперед*. В экстатическом единстве

воспроизводящего забегания вперед или предварения, т.е. в этом бывшем и будущем, лежит некое специфическое настоящее. Если настоящее ближайшим образом и по преимуществу пребывает при вещах, увязает в самом себе и [вовлекая вещи в настоящее,] позволяет вещам увлечь себя за собой, чтобы раствориться в том, на чем оно настаивает,— если настоящее чаще всего от самого себя бежит, в себе теряется, так что бывшее превращается в забывчивость, а будущее в ожидание непосредственно наступающего, то [особое] настоящее, присущее

решимости, *удерживается* в
специфическом будущем
(предварении) и бывшем
(воспроизведении). Удерживаемое в
решимости и из нее проистекающее
настоящее мы называем *мгновением*
ока. Поскольку мы подразумеваем
под этим заголовком, что феномен, о
котором он извещает, имеет
экстатически-горизонтальный
характер, то сказанное означает:
мгновение ока есть вовлечение в
настоящее такого присутствующего,
которое, принадлежа решению,
размыкает [\[295\]](#) ситуацию, на
которую решимость решилась. В
мгновении ока — как экстазисе —

экзистирующее Dasein, решившись, отстраняется к всегда уже фактично определенным возможностям, обстоятельствам, случайностям ситуации поступания. Мгновение ока, происходя из решимости, вглядывается прежде всего и единственно в то, что решающе в ситуации поступания. Оно — модус решившегося экзистирования, в котором Dasein как бытие-в-мире вглядывается в мир и удерживает его в поле зрения. А поскольку Dasein как бытие-в-мире есть также событие с другим Dasein, подлинное экзистирующее бытие-друг-с-другом должно первично определяться из

решимости каждого в одиночку. Только из решительного обособления (Vereinzelung) и в нем Dasein становится собственно свободным и открытым для Ты. Бытие-друг-с-другом — не назойливая попытка Я втереться в доверие к Ты, проистекающая из взаимной беспомощности и желания друг за друга спрятаться. Напротив, экзистирующее «вместе» и «друг-с-другом» имеют основание в подлинном обособлении каждого в одиночку, которое определено настоящим как мгновением ока. Быть одиноким или обособленным не значит упорствовать в своих

приватных желаниях, но — быть свободным для фактических возможностей той или иной экзистенции.

Из сказанного должно быть ясно, по меньшей мере, одно: мгновение ока присуще исходной и исконной временности Dasein и представляет собой первичный и собственно-свой модус настоящего как настояния. Ранее мы уже слышали, что настояние выговаривает себя в «теперь», т.е. что «теперь» как время, в котором сущее выходит навстречу, происходит из исходной временности. Поскольку «теперь» всегда происходит из

настоящего, это означает, что «теперь» производно от мгновения ока. Поэтому феномен мгновения ока не может быть понят из «теперь», как пытался думать Киркегор. Хоть он и вполне понимает мгновение ока в его существенных чертах, тем не менее, ему не удастся выявить специфическую временность мгновения ока. Вместо этого он отождествляет мгновение ока с «теперь» [как моментом] расхожим образом понятого времени. Исходя из этого, он конструирует парадоксальные отношения «теперь» к вечности. Феномен мгновения ока

не может быть понят из «теперь» даже тогда, когда мы берем «теперь» в его полной структуре. Удастся только показать, что если Dasein как решительное настояние выговаривает себя в «теперь», то именно здесь и прежде всего здесь «теперь» заявляет о своей структуре. Мгновение ока есть пра-феномен исходной временности, тогда как «теперь» — только феномен производного времени. Уже Аристотель видел феномен мгновения ока, *καίρός*, и очертил его в VI книге «Никомаховой этики», но опять же так, что ему не удалось установить взаимосвязь между специфическими чертами

временности этого $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$, и тем, что он знает как время ($\nu\acute{\upsilon}\nu$) в остальных случаях.

Принадлежащее временности Dasein настоящее не имеет характера мгновения ока постоянно, т.е. Dasein экзистировать не постоянно как решительное, более того, ближайшим образом и по преимуществу оно нерешительно, отрешено от своей с *a* мой собственной способности быть, т. е. определено в способе набрасывания своих возможностей первично не из с *a* мой собственной способности быть. Временность Dasein времени себя не постоянно из его собственно-своего будущего.

Это непостоянство экзистенции, то, что она нерешительна, все же не означает, что Dasein по временам недостает будущего; это говорит только об одном: сама временность в отношении своих различных экстазисов, в особенности — экстазиса будущего, переменчива. Нерешительное экзистирование вовсе не есть не-экзистирование, так что именно нерешительность характеризует повседневную действительность Dasein.

Поскольку мы пытаемся вывести на передний план экзистирующий способ соотноситься в повседневности с сущим, с тем, что

дано ближайшим образом, мы должны обратиться к повседневному, не-своему, нерешительному экзистированию и спросить, какими чертами обладает *временность не собственно-своего понимания себя*. Dasein есть бытие-в-мире, поскольку оно как таковое фактично экзистирует; оно — бытие-при внутримирном сущем и со-бытие с другим Dasein. Dasein понимает себя ближайшим образом и по преимуществу из вещей. Другие — ближние — только тогда рядом, когда они не находятся в непосредственной близости, до которой можно достать рукой. Они

становятся понятными в их присутствии рядом из вещей и вместе с вещами. Вспомним, как было у Рильке: натываясь на уцелевшую стену снесенного дома, мы встречаем и наших ближних — его жителей. И помимо всякого членораздельного экзистентного отношения Dasein к другому, наши ближние, с которыми мы каждый день имеем дело, уже рядом. Мы твердо запомним это, однако в поле зрения нашего исследования впредь будут только *наличные и подручные вещи*.

Исходя из вещей, мы понимаем самих себя в смысле самопонимания

повседневного вот-бытия (Dasein). Понимать себя из вещей обихода означает набрасывать собственную способность быть на выполнимое, настоящее, необходимое, целесообразное, присущее делам повседневной деловитости. Dasein понимает себя из способности быть, которая определена через удачу и неудачу, исполнимость и неисполнимость в обиходе. Так Dasein приходит от вещей к себе. Оно ожидает своей собственной способности быть как бытийной способности такого сущего, которое покинуто на милость вещей [и зависит от] того, что вещи дают и в

чем они отказывают. Способность
быть набрасывают как бы сами вещи,
т. е. обхождение с ними, значит,
первично ее набрасывает не Dasein
из самой своей самости, хотя Dasein,
как оно есть, всегда экзистирует как
обхождение с вещами.
Несобственное понимание себя из
вещей, хоть и имеет характер
подступания-к-себе, характер
наступающего, будущего, это — *не*
собственно-свое будущее; мы
обозначаем его как *ожидание*
(*Gewärtigen*). Лишь поскольку Dasein
пребывает (в описанном смысле) в
ожидании своей способности-быть,
исходя из вещей, о которых оно

печется или которые его заботят,— только в силу этого ожидания оно может чего-то дожидаться (erwarten) от вещей или дожидаться, когда истечет им срок. Ожидание должно заранее уже выявить некую окрестность, из которой оно может чего-то дожидаться. Ожидание (Gewärtigen), стало быть, не есть некий видоизмененный способ дожидаться [чего-то от вещей] (Erwarten), но наоборот, последний имеет основу в первом. Когда мы в обиходе теряем себя в вещах и при вещах, мы находимся в ожидании нашей способности быть, как она определяется из податливости или

неподатливости вещей, которые нас заботят. Тут мы, собственно, не возвращаемся к самим себе в некотором собственном-своем наброске в направлении нашей с *а* мой собственной способности быть. В этом заключается еще одно: мы не воспроизводим то сущее, каковым мы были, мы не перенимаем самих себя у себя в нашей фактичности. То, что мы есть (а в этом всегда заключено то, чем мы были), лежит некоторым образом позади нас, *забытое*. Ожидая нашей собственной способности быть от вещей, мы уже забыли фактическое Dasein в его былом. Забывание (das

Vergessen) — не утрата, не недостача или «неявка» какого-то воспоминания, так что вместо воспоминания и вовсе ничего нет, но забывание есть собственный позитивно экстатический модус временности. Экстазис забывания чего-то имеет характер отстранения от с *a* мого собственного бывшего и именно так, что это отстранение от... замыкает то, от чего забывание отстраняется. Тем, что забывание замыкает бывшее — а в этом своеобразность экстазиса забывания, — оно замыкает себя для себя самого. Для забывания характерно то, что оно забывает себя самого. В

экстатической сути забывания заключено то, что оно забывает не только забытое, но и само забывание. Отсюда для расхожего дофеноменологического разумения возникает видимость, будто забывание — вообще ничто. Забвение (*Vergessenheit*) — элементарный модус временности, в котором мы и *есть* ближайшим образом и по преимуществу наше собственное бывшее. Но, таким образом, оказывается, что бывшее не может быть определено из расхожего понятия прошлого. Прошедшее — это то, о чем мы говорим: его больше нет. А бывшее это — модус бытия,

определение того способа, каковым Dasein есть как экзистирующее. Вещь, которая сама по себе не временна — чье бытие не определяется через временность, но которая только случается во времени, никогда не может стать бывшей, поскольку она не экзистирует. Бывшим может быть лишь то, что в себе самом определено будущим (zukünftig); вещи суть, в лучшем случае, прошлые. Пониманию себя из податливых окрестных вещей принадлежит самозабвение. Только в силу исходного забвения, что принадлежит фактичному Dasein, всегда имеется возможность

удержать нечто такое, по отношению к чему Dasein только что находилось в ожидании. Этому привязанному к вещам удержанию соответствует, опять же, не-удержание, т.е. — *забывание в производном смысле*. Отсюда понятно, что воспоминание становится возможным только на почве и из почвы исконно принадлежащего Dasein забвения, а не наоборот. Поскольку Dasein пребывает в ожидании себя, исходя из исполнимого, постольку то, с чем оно всякий раз так или иначе обходится, находится в его настоящем. Понимание себя — равноисходно с наступающим и

бывшим — есть настоящее. Вовлечение в настоящее преобладающего в Dasein не-своего понимания будет нас впоследствии занимать особо. В негативной форме можно сказать: настоящее не собственно-своего понимания не имеет черт мгновения ока, так как этот модус настоящего временит себя из не-своего будущего. Не собственно-свое понимание имеет соответственно характер забывающего и вовлекающего в настоящее ожидания.

в) Временность понимания обстоятельств дела и целокупность обстоятельств дела

(мир)

Такая временн а я характеристика не собственно-своего понимания проясняет только возможность экзистентного (онтического) понимания, принадлежащего Dasein как экзистирующему существу. Нам требуется, однако, разъяснить понимание бытия, которое всегда уже заключено в экзистентном понимании сущего. Но понимание бытия мы хотим прояснить не по отношению к экзистентному пониманию, будь оно собственно-своим или не-своим, но имея в виду экзистирующее отношение к

близлежащим вещам. Мы попытаемся разъяснить *понимание бытия, связанное с* сущим несоизмерным Dasein (nichtdaseinsmässig). Это — понятность того окрестного сущего, которым мы занимаемся в нерешительности, сущего, которое остается вот-здесь, даже тогда, когда мы им не заняты. Мы избираем это направление интерпретации не потому, что оно легче, но потому, что при этом мы приобретем изначальное понимание тех проблем, которые обсуждали раньше,— все они онтологически ориентированы на сущее как наличное.

Мы фиксируем еще раз целое взаимосвязи проблем и направление нашего вопроса. Искомое здесь — *условие возможности понимания-бытия, которое понимает сущее как подручное и наличное.* Это сущее встречается нас в повседневном озабоченном обиходе. Это обхождение с ближайшим образом встреченным сущим как экзистирующее отношение к сущему фундировано в фундаментальном устройении экзистенции — бытии-в-мире. Сущее, с которым мы так или иначе обходимся, в соответствии с этим выходит навстречу как внутримирное сущее. Коль скоро

Dasein есть бытие-в-мире, а основное устройство Dasein заключается во временности, то и *обхождение с внутримирным сущим основывается в некоторой определенной временности.* Структура бытия-в-мире есть нечто единое и несмотря на это — расчлененное. Требуется понять расчлененную целостность этой структуры из временности, а это значит также — интерпретировать феномен бытия-в и феномен мира в его временн *о* м устройстве. Здесь мы сталкиваемся с взаимосвязью временности и трансцендентности, поскольку бытие-в-мире — такой

феномен, в котором исходно дает о себе знать, в какой мере Dasein по своей сути есть «по ту сторону себя». Из этой трансцендентности мы постигаем возможность понимания бытия, заключенного в обхождении с внутримирным сущим и это сущее высветляющего. Сказанное приводит к вопросу о взаимоотношении понимания бытия, трансцендентности и временности. Исходя из этого, мы попробуем предложить некоторую характеристику временности как горизонта понятности бытия, т.е.— определение понятия темпоральности.

Если в нашем вопросе мы восходим к возможности понимания бытия, понимания, принадлежащего обхождению со встречным сушим, то мы спрашиваем, прежде всего, об условии возможности бытия-в-мире вообще [имея в виду такую возможность], которая коренится во временности. Только из временности бытия-в-мире мы поймем, каким образом бытие-в-мире как таковое уже есть понимание бытия. Близлежащее сущее, то самое, до которого нам есть дело, имеет бытийное устройство *утвари*. Это сущее не просто имеется в наличии, но в соответствии со своими чертами

принадлежности утвари
принадлежит взаимосвязи
(контексту) утвари, внутри которой
оно обладает своей особой функцией
— в ней и состоит первично его
бытие. Утварь, взятая в этом
онтологическом смысле, есть не
просто некая принадлежность для
письма или шитья, но все то, что
потребно в домашнем хозяйстве и в
публичной жизни. Утварь в этом
широком смысле также — мосты,
улицы, осветительные устройства.
Целое такого сущего мы называем
[совокупностью] *подручного*. При
этом несущественно, лежит ли
подручное в непосредственной

близости или нет, ближе ли оно, чем просто наличное или нет, существенно только то, что оно в ежедневном употреблении — под рукой, или, если посмотреть в обратной перспективе, что Dasein в своем фактичном бытии-в-мире определенным образом становится пригнанным к этому сущему, так что понимает само это сущее как дело рук своих. Но, пользуясь утварью [применяя вещи], Dasein всякий раз уже примеряется к бытию-рядом (Mitdasein) других. Также и в использовании утвари Dasein есть уже совместное-бытие с другими, причем совершенно безразлично,

присутствует ли поблизости другой на самом деле или нет.

Утварь встречается всегда внутри некоторой взаимосвязи. Каждая определенная принадлежность утвари несет с собой эту взаимосвязь, и только по отношению к ней она есть *это-вот*. *Этот* некоторой утвари, ее индивидуация, если мы берем слово исключительно в формальном смысле, не определяется первично через пространство и время в том смысле, что утвари случилось быть в определенном месте в пространстве и в определенный момент времени, но характер утвари и взаимосвязь

утвари есть именно то, что определяет утварь как именно вот это. Теперь мы спросим: что образует специфические черты утвари? Черты утвари конституируются посредством того, что мы называем *обстоятельствами дела* (Bewandtnis). С вещью, которую мы используем, например, как молоток или дверь, всегда определенным образом обстоят дела. Это сущее есть «для того, чтобы забивать гвозди» или «для того, чтобы можно было войти и выйти, или запереться». Утварь есть «для того, чтобы». Это предложение имеет онтологическое, а не только

онтическое значение, т. е. сущее — не то, что и как оно есть, молоток, например, а уж потом, помимо этого, еще нечто «для того, чтобы забивать», но [наоборот,]: что и как оно есть в качестве этого-вот сущего, его *что-* и *как-бытие* конституируются посредством этого «для-того-что-бы» как такового, т.е. посредством обстоятельств дела. Такое сущее, как утварь, выходит нам навстречу как то, что оно *есть в себе*, только если мы заранее понимаем обстоятельства дела, их соотношение и их целостность. Мы можем только тогда использовать утварь в обиходе, когда мы заранее

уже набрасываем это сущее в
направлении обстоятельств дела в
их соотношении. Это
предшествующее понимание
обстоятельств дела, это
набрасывание утвари в направлении
того, что характеризует ее как часть
обстоятельств дела, мы называем
позволением-обстоять (Bewen-
denlassen). И это выражение
сообразно контексту нашего
разговора имеет онтологический
смысл. Мы позволяем, чтобы дела с
тем-то и тем-то обстояли так-то и
так-то, *при* работе с молотком. То,
при чем мы позволяем делам
обстоять так, как они обстоят,— это

то, для чего утварь как таковая предназначена. И это «для-чего» характеризует определенную утварь: что она есть и как она есть. Пользуясь утварью, мы находимся в ожидании свойственного ей «для-чего». «Позволить делам обстоять так, как они при том-то и том-то обстоят», «оставить все, как оно (при этом) есть», означает находиться в ожидании некоего «для-чего». Из «для-чего» определяется то, с чем на этот раз обстоят дела. В ожидании такого «для-чего» мы удерживаем, не упускаем из виду «*то-с-чем*»; имея это в виду, мы только и понимаем утварь как утварь в ее

специфическом отношении к
обстоятельствам дела. Позволение-
обстоять, т.е. понятность
обстоятельств дела, которая вообще
делает возможным использование
утвари, есть некое удерживающее
ожидание, в котором утварь
вовлекается в настоящее в качестве
чего-то определенного. В
удерживающе-ожидающем
настоянии утварь выходит навстречу,
становится присутствующей,
вовлекается в на-стоящее. Ожидание
предстоящего «для-чего» — это не
просто созерцание цели, даже не
надежда на успех. Ожидание вообще
не имеет черт онтического

схватывания, точно так же, как и удержание «того-с-чем» — не созерцание, задержавшееся при чем-то. Это станет ясно, если мы представим себе (а не сконструируем в уме) непосредственное использование утвари. Если я поглощен каким-то делом и при этом пользуюсь какой-то вещью утвари, то именно тогда я не направлен на вещь как таковую, скажем, как на орудие труда. Точно так же я не направлен и на саму работу, но, занятый делом, перемещаюсь вдоль связей обстоятельств дела как таковых. В понимании этих отношений я задерживаюсь при подручной

взаимосвязи утвари. Я не
останавливаюсь ни при этом, ни при
том, но я перемещаюсь в
[соответствующем] «для-того-
чтобы». Таков вбирающий вещи
обиход, не просто голый под-ход к
чему-то предлежащему, но именно
обиход, обхождение с вещами,
поскольку они как принадлежности
утвари показывают себя во
взаимосвязи утвари. Позволение-
обстоять — это тот набросок,
который впервые дает Dasein свет, в
светлости которого нечто такое как
утварь выходит навстречу.

Позволение-обстоять как
понимание обстоятельств дела

имеет *временное устройство*. Но и оно само указывает на некую еще более *изначальную временность*. Только если мы ухватим это более *исконное временение* (*Zeitigung*), мы сможем бросить взгляд на то, каким образом *понимание бытия* сущего (а это означает здесь — понимание черт *утвари*, понимание *подручности* подручной утвари, соответственно, — *вещности* *наличной вещи* и *наличности* *наличного*) становится возможным благодаря *временности* и обретает прозрачность.

Поначалу мы еще не будем гнаться за *временностью*, а зададим уточняющий вопрос: в чем состоит

основное условие того, что мы схватываем взаимосвязь утвари как взаимосвязь? Поначалу мы углядели только в общих чертах, в чем состоит предпосылка использования утвари: это — понимание обстоятельств дела. Каждая принадлежность утвари есть в качестве таковой принадлежности только внутри некоторой взаимосвязи утвари. Эта взаимосвязь не есть некоторый полученный задним числом продукт уже имеющейся в наличии совокупности вещей утвари, но каждая единичная принадлежность утвари как таковая подручна и налична лишь внутри некоторой

взаимосвязи утвари. Понятность взаимосвязи утвари как взаимосвязи — это то, что предшествует каждому отдельному использованию утвари. Анализируя понятность взаимосвязи утвари, мы сталкиваемся с анализом феномена, на который указывали раньше,— с понятием и феноменом *мира*. Поскольку мир есть структурный момент бытия-в-мире, а бытие-в-мире конституирует бытийное устройство Dasein, анализируя феномен мира, мы приходим заодно к понятности самого бытия-в-мире и его возможности, коренящейся во времени. Интерпретация

возможности бытия в мире на основе
временности есть сама по себе уже
интерпретация возможности
понимания бытия, в котором
равноисходно понято также бытие
Dasein, бытие как вот-бытие-рядом
(Mitdasein), бытие других, и бытие
наличного и подручного сущего,
всегда выходящих навстречу в
разомкнутом мире. Однако такого
сорта понимание бытия
индифферентно и неартикулировано.
Оно, по большей части — по
причине, лежащей в самом Dasein, —
ориентировано на сущее, в котором
оно ближайшим образом и по
преимуществу потерялось, а именно,

— на наличное, в силу чего и онтологическая интерпретация сущего в начале философии, в античности, осуществлялась в ориентации на наличное. Эта интерпретация бытия становится философски недостаточной, как только она расширяется до универсальной и пытается, выбрав в качестве путеводной нити такое понятие бытия, помыслить также и экзистенцию, в то время как двигаться нужно как раз в обратном направлении.

2) *Бытие-в-мире, трансценденция и временность. Горизонтальные схемы*

экстатической темпоральности

Мы должны теперь основательней продумать то, что было сказано в связи с экзистентным пониманием, собственно своим, а равно и не-своим. Мы должны ближе познакомиться с понятием трансцендентности Dasein, дабы увидеть взаимосвязь трансцендентности Dasein и понимания бытия. Только из этой позиции мы сможем поставить вопрос, восходящий к основаниям, вопрос о временности понимания бытия.

В обращении с сущим, которое выходит навстречу ближайшим

образом, с утварью, поняты обстоятельства дела. Все, для чего и при чем дела обстоит так-то и так-то, есть то, что оно есть, только в границах некоторого «для-того-чтобы». Отношения «для-того-чтобы», но также отношения бесцельного «просто так» в конечном счете и прежде всего имеют свое основание в «том-ради-чего». Они поняты только тогда, когда Dasein понимает нечто такое, как «ради самого себя». Как экзистирующее оно понимает нечто подобное, поскольку его собственное бытие определено так, что для Dasein как экзистирующего в его бытии дело

идет о его способности быть. Лишь поскольку понято это «ради» способности быть, может обнажиться нечто такое как «то-для-чего» (отношение обстоятельств дела). Что все отношения обстоятельств дела онтологически основываются в некотором «ради», вовсе не решает вопроса о том, всякое ли сущее онтически существует ради человеческого Dasein. Онтологическая укорененность бытийных структур сущего и его возможной понятности в «том-ради-чего» находится еще вне онтического утверждения, что природа-де сотворена или имеется в

наличии для целей человеческого Dasein. Это онтическое утверждение о целесообразности действительного мира ни в малой мере не основано на упомянутой онтологической укорененности, ведь эта онтологическая укорененность выдвигается на передний план первоначально именно для того, чтобы сделать постижимым, каким образом лишь на основе онтологической укорененности отношений обстоятельств дела в «том-ради-чего» возможно понимание бытия такого сущего, которое есть и может быть само по себе, без экзистирующего Dasein.

Только на основании ясной картины онтологических взаимосвязей возможных способов понимания бытия и, вместе с тем, отношений обстоятельств дела с [обсуждаемым] «ради» можно вообще решить, имеет ли вопрос некоей онтической телеологии, заложенной в совокупности сущего, правомерный философский смысл, или же он представляет собой всего лишь вторжение здравого человеческого рассудка в философскую проблематику.

Поскольку Dasein существует как сущее, для которого в его бытии дело идет о его способности быть,

Dasein уже поняло нечто такое как «ради самого себя». Только на основании этого понимания возможна экзистенция. Dasein должно дать себе понять свою собственную способность быть. Оно придает значение тому, как обстоят дела с его собственной способностью быть. Целое этих отношений, т. е. все то, что относится к структуре той совокупности, с помощью которой Dasein вообще дает себе нечто понять, т. е. может придать значение своей способности быть, мы называем *значимостью*. Значимость — структура того, что мы называем

миром в строгом онтологическом смысле.

Мы уже видели раньше, что Dasein понимает себя ближайшим образом и по преимуществу из вещей; заодно здесь понято также вот-бытие-рядом (Mitdasein) других. В отношениях обстоятельств дела уже заключено понимание способности быть, присущей вот-бытию (Dasein) как совместному-бытию с другими. Это понимание, как вот-бытие (Dasein), сущностным образом открыто бытию-рядом других. Фактическое Dasein, явно или неявно, есть ради способности бытия друг с другом. Но это

возможно лишь потому, что Dasein как таковое исконно определено через совместное-бытие с другими. Когда мы говорим, что Dasein экзистирует ради самого себя, то это — некоторое онтологическое определение экзистенции. Это экзистенциальное положение не судит заранее об экзистентных возможностях. В положении «Dasein экзистирует существенным образом ради самого себя» не содержится онтического утверждения: «фактическая цель фактического Dasein состоит исключительно и в первую очередь в том, чтобы заботиться о себе, а других

использовать как орудие для этой цели». Подобная фактически-онтическая интерпретация возможна только на основе онтологического устройства Dasein, состоящего в том, что оно вообще есть ради самого себя. Только потому, что Dasein так устроено, оно может быть-рядом с другим Dasein, и только поэтому некое другое Dasein, для которого, в свою очередь, дело идет о его бытии, может вступить в экзистентное по своей сути отношение с тем, кто для него — другой.

Фундаментальное устройство Dasein — бытие-в-мире. Теперь это значит для нас нечто более

определенное: для Dasein в его экзистенции дело идет о его способности-быть-в-мире. В этом направлении (на это) оно всегда себя набрасывает. В экзистенции Dasein заключено нечто такое, что выступает как *предварительная понятность мира, значимость*. Мы очертили уже предварительно понятие мира и показали, что мир — не сумма наличного сущего и не совокупность природных вещей, что мир вообще не есть нечто наличное или подручное. Понятие мира — не определение внутримирного сущего как такого сущего, которое само по себе налично, но мир — это

определение бытия Dasein. Это немедленно находит свое выражение, когда мы говорим: Dasein экзистировало как бытие-в-мире. Мир принадлежит экзистенциальному устройству Dasein. Неверно, что мир имеется в наличии. Мир экзистировало. Лишь покуда есть Dasein, т. е. покуда оно экзистировало (existent ist), имеется мир. Понимание мира, поскольку в нем поняты отношения «для-того-чтобы», отношения обстоятельства дела и «ради-чего» есть существенным образом само-понимание, а само-понимание есть понимание вот-бытия. В этом заключено, опять же, понимание

совместного бытия с другими, понимание способности быть и пребывания при наличном. Dasein не есть в первую очередь только совместное бытие с другими, так чтобы потом выступить из этого бытия-друг-с-другом к объективному миру, к вещам. Подобное начинание так же промахивается мимо цели, как и субъективный идеализм, который сперва вводит в рассмотрение некий субъект, так что впоследствии этот субъект каким-то способом приобретает для себя объект. Вводя отношение Я к Ты как отношение двух субъектов, мы тем самым сказали бы, что поначалу два

субъекта вдвоем суть вот-здесь, и только потом они приобретают для себя отношение к другому. Напротив, Dasein в такой же мере изначально есть бытие с подручным и наличным, в какой оно изначально — бытие с другими. И ничуть не более верно [было бы сказать], что Dasein ближайшим образом пребывает при вещах, чтобы потом случайно обнаружить среди этих вещей сущее своего собственного вида. Dasein как такое сущее, для которого дело идет о его собственном бытии, равноизначально — совместное бытие с другими и бытие при внутримирном сущем. Мир, внутри

которого выходит навстречу сущее,—
это всякий раз уже мир, который
один делит с другим, поскольку
каждое Dasein из себя самого как
экзистирующее есть совместное
бытие с другими. Только потому, что
Dasein заранее конституировано как
бытие-в-мире, одно Dasein
фактически может экзистентно
сообщить нечто другому, но неверно,
что это фактическое экзистентное со-
общение только и конституирует
возможность для одного Dasein
делить с другим один мир.
Различные способы фактического
бытия-друг-с-другом конституируют
всякий раз лишь фактические

возможности широты и подлинности
размыкания мира, различные
фактические возможности
интерсубъективного удостоверения в
обнаруженном и интерсубъективного
обоснования согласия в понимании
мира, а также фактические
возможности предоставления
экзистентных возможностей
каждому и руководства ими. Опять
же, вовсе не случайно, что мы
уясняем для себя, что означает мир в
онтологическом смысле, исходя из
внутримирного сущего, к которому
относится не только подручное и
наличное, но — для наивного
понимания — также существование

(Dasein) других. Окружающие люди точно так же наличны и (наряду с другим наличным) составляют мир. Чтобы ухватить это расхожее понятие мира, достаточно указать на понятие космоса, например, у ап. Павла. Здесь космос означает не только целокупность растений, животных и Земли, но в первую очередь — существование человека как богооставленного в его взаимосвязи с Землей, звездами, животными и растениями.

Мир экзистировует, т. е. он есть, лишь постольку, поскольку Dasein есть вот-здесь. Только когда мир есть вот-здесь, когда Dasein как бытие-в-

мире существует, только тогда есть вот-здесь и понимание мира, и только когда оно (это понимание) существует, только тогда обнажается внутримирное сущее как наличное и подручное. Понимание мира как понимание Dasein есть само-понимание. Самость и мир взаимно принадлежат друг другу в одном и том же сущем — Dasein. Самость и мир — не два [различных] сущих, как субъект и объект, но также и не Я и Ты. Самость и мир в единстве структуры бытия-в-мире суть фундаментальное определение самого Dasein. Лишь поскольку «субъект» определен через бытие-в-

мире, он может как самость стать Ты для другого. Лишь поскольку я есмь экзистирующая самость, я есмь возможное Ты для другого как самости. Фундаментальное условие, позволяющее самости в совместном-бытии с другими стать возможным Ты, коренится в том, что Dasein как самость есть так, что оно экзистирует как бытие-в-мире. Тогда Ты означает: Ты, сущий рядом со мной в некотором мире. Если отношение Я к Ты и представляет собой некоторое совершенно особое отношение экзистенции, тем не менее, оно не может быть признано экзистенциально, т.е. философски,

покуда не задан вопрос о том, что вообще означает экзистенция. Но экзистенции принадлежит бытие-в-мире. То обстоятельство, что для так сущего в этом бытии дело идет о самой способности быть,— самость служит онтологической предпосылкой для самоотверженности, в которой каждое Dasein соотносится с другим в экзистирующем Я-Ты-отношении. Самость и мир взаимно принадлежат друг другу в единстве фундаментального устройства Dasein — бытия-в-мире. А оно есть условие возможности понимания другого Dasein и к тому же — условие

понимания внутримирного сущего. Возможность понимания бытия внутримирного сущего, но еще и возможность понимания самого Dasein возможны только на основе бытия-в-мире.

Теперь мы спросим: каким образом целое этой структуры, бытия-в-мире, фундировано во временности? Фундаментальному устройению того сущего, которое — всегда мое, которое всегда есмь я сам, присуще бытие-в-мире. Самость и мир взаимно принадлежат друг другу, принадлежат устройению Dasein и равноизначально определяют «субъект». Иными

словами, то сущее, которое всегда есть мы сами,— Dasein — есть нечто *трансцендентное*.

Благодаря экспозиции понятия трансценденции сказанное до сих пор станет более внятным. Transcendere означает по смыслу слова — п(е)реступить, перебираться, проходить (сквозь), иногда — превосходить. Мы определяем философское понятие трансценденции, примеряясь к исконному значению слова, а не столько с оглядкой на традиционное философское словоупотребление, которое к тому же весьма многозначно и неопределенно. Из

правильно схваченного
онтологического понятия
трансценденции возникнет
понимание того, что, по сути, искал
Кант, для которого трансценденция
сместилась в центр философской
проблематики, причем настолько,
что он назвал свою философию
трансцендентальной. Чтобы
очертить понятие трансценденции,
мы должны удерживать в поле зрения
указанные прежде основные
структуры бытийного устройства
Dasein. Мы намеренно отказались от
полного развертывания основных
структур заботы, чтобы не слишком
перегружать первые и

основополагающие ходы мысли. Поэтому последующая экспозиция понятия трансценденции недостаточна, хотя для тех предметов, на которых мы в первую очередь делаем ударение, ее нам достанет.

Трансцендентное, согласно популярному философскому значению слова,— это потустороннее сущее. Часто, говоря о трансцендентном, имеют в виду Бога. В рамках теории познания под трансцендентным понимают то, что лежит по ту сторону сферы субъекта, т. е. вещи в себе, объекты. Трансцендентное в этом смысле

означает лежащее вне субъекта. Тогда это — то, что выступает, соответственно, уже выступило за пределы субъекта как если бы оно всегда было внутри — как если бы Dasein выступало за пределы самого себя лишь тогда, когда оно именно вступает в отношение с некоторой вещью. Вещь никогда не трансцендирует и никогда не трансцендентна в смысле преступившего [пределы]. Еще в меньшей степени она трансцендентна в подлинном смысле слова. Преступающее как таковое или такое [сущее], чей способ бытия должен определяться через это

правильно понятое преступание, и есть Dasein. Мы видели с разных сторон, что в опыте сущего, а в особенности в обхождении с подручной утварью, Dasein всякий раз понимает обстоятельства дела; мы видели, что оно возвращается к таковому сущему впервые из предшествующего понимания взаимосвязи обстоятельств дела, понимания значимости и мира. Сущее должно стоять в свете понятых обстоятельств дела, дабы подручная утварь могла выйти навстречу. Средство и подручное выходят навстречу в горизонте понятого мира; они выходят

навстречу всегда как внутримирное
сущее. Мир заранее понят, когда нам
встречаются объекты. Поэтому мы
говорим: мир в определенном
смысле куда в большей степени
вовне, чем все объекты, он
объективнее любых объектов, хотя и
не имеет присущего объектам
способа бытия. Способ бытия мира
— не бытие-в-наличии, как у
объектов. Мир существует. Мир —
уже для расхожего понятия
трансценденции — собственно
трансцендентное, еще более
потустороннее, чем объекты, и в то
же время это потустороннее как
существующее есть

фундаментальное определение бытия-в-мире, определение Dasein. Если мир — трансцендентное, то *собственно трансцендентное* — это Dasein. Тем самым мы впервые достигаем *подлинного онтологического смысла трансценденции*, который примыкает к общепринятому основному значению слова. Transcendere означает преступать, transcendens, трансцендентное, значит *преступающее как таковое*, а не то, куда я ступаю, преступая. Мир трансцендентен, поскольку он образует принадлежащее структуре бытия-в-мире преступание в

направлении к... как таковое. Dasein в своем бытии — преступающее и тем самым совсем *не имманентное*. Трансцендирующие [сущие] — не объекты — вещи никогда не могут трансцендировать и быть трансцендентными — но трансцендирующие, т.е. про- и преступающие, суть «субъекты» в онтологически правильно понятом смысле — в смысле Dasein. Только сущее тем способом, каковым бытийствует Dasein, трансцендирует и при этом так, что именно трансценденция характеризует по существу его бытие. Именно то, что в теории познания обозначают как

имманентное, совершенно искажая при этом феноменальное положение дел,— сфера субъекта — есть в себе самом первично и единственно трансцендентное. Dasein, поскольку оно конституировано бытием-в-мире, — это сущее, которое в своем бытии есть *по ту сторону самого себя*. Его с *а* мой собственной бытийной структуре принадлежит ἐπέκεινα. Это трансцендирование означает не только и не в первую очередь самосоотнесение некоего субъекта с объектом. Трансценденция означает: *понимать себя из некоторого мира*. Dasein как таковое есть по ту сторону самого

себя. Только такое сущее, бытийному устройению которого присуща трансценденция, имеет возможность быть чем-то таким, что выступает как самость. Трансценденция служит даже предпосылкой того, что Dasein имеет характер самости. *Самость Dasein имеет основание в его трансценденции.* Неверно, что Dasein есть сначала некое Я-Сам, которое потом нечто преступает. В понятии самости лежит «по-направлению-к-себе» и «прочь-из-себя». То, что экзистировало как самость, способно на это только как трансцендентное. Эта основывающаяся в трансценденции самость, это

возможное «по-направлению-к-себе» и «прочь-из-себя» служит предпосылкой того, каким образом Dasein фактически располагает различными возможностями — овладеть собой и потерять себя. Но это и предпосылка того, что Dasein есть совместное-бытие с другими в смысле Меня-Самого и Тебя-Самого. Неверно, что Dasein существует поначалу некоторым загадочным образом, чтобы потом пере-ступить через самого себя и выступить вовне к другому или к наличному; напротив, существовать всегда уже означает: преступать или, лучше, преступить.

Dasein трансцендентно.

Предметы и вещи никогда не
трансцендентны. *B*

фундаментальном устройении бытия-
в-мире дает о себе знать исконная
суть трансценденции.

Трансценденция, преступание Dasein по-ту-сторону, за-пределы делает возможным то, что Dasein вступает в отношение с сущим как сущим, будь то имеющееся в наличии, другие или само Dasein. Трансценденция, пусть и не как таковая, ведома самому Dasein. Она делает возможным возвращение к сущему так, что в ней имеет свое основание предварительное понимание бытия.

Сущее, которое мы именуем Dasein, открыто для... Открытость принадлежит его бытию. Это его «вот» (Da), в котором оно вот-здесь для себя, в котором другие суть вот-рядом, в направлении которого (этого «вот») выходят навстречу подручное и наличное.

Лейбниц назвал духовно-душевные субстанции монадами. Точнее говоря, он все вообще субстанции интерпретировал как монады (ед *и* ницы). Он высказал по поводу монад знаменитое положение: у монад нет окон, т. е. они не выглядывают вовне из самих себя, из внутренней раковины. У

монад нет окон, поскольку они им не нужны, монадам нет никакой необходимости выглядывать из нутра раковины, поскольку им достаточно того, что они имеют в себе как свое достояние. Каждая монада как таковая является представляющей в соответствии с присущей ей степенью бодрствования. По возможности в каждой монаде репрезентирована вся совокупность других монад, т. е. целостность сущего. Каждая монада уже представляет внутри себя мир в целом. Каждая монада отличается присущей ей степенью бодрствования в отношении

отчетливости представления, в котором ей, причем только из нее самой, доступна совокупность прочих монад. Каждая монада, каждая субстанция есть в себе представление, репрезентирование в том смысле, что она репрезентирует совокупность всего сущего.

Из развитого нами [описания] фундаментального устройства Dasein — бытия-в-мире или трансценденции — можно впервые сделать по-настоящему ясным, что подразумевает, в сущности, лейбницево положение об отсутствии окон у монад. Dasein как монаде не требуется никаких окон,

чтобы высматривать нечто вне самого себя, не потому, как полагает Лейбниц, что все сущее уже доступно внутри раковины и, стало быть, вполне может быть замкнуто и инкапсулировано в себе, но потому, что монада, *Dasein*, в соответствии со своим собственным способом быть (в соответствии с трансценденцией) уже — снаружи, т.е. — при другом сущем, а это значит — всегда при самом себе. *Dasein есть* вовсе не в раковине. За счет исходной трансценденции окно становится для *Dasein* излишним. Лейбниц в своей монадологической интерпретации субстанции, без сомнения, имел в

виду, говоря об отсутствии у монад окон, некий подлинный феномен. Вот только ориентация на традиционное понятие субстанции помешала ему понять исходное основание этого отсутствия окон и правильно истолковать увиденный им феномен. Он не смог увидеть, что монада, поскольку она по сути представляющая, т. е. отражающая некий мир, есть трансценденция, а не нечто подручное наподобие субстанции, раковина без окон. Неверно, что трансценденция учреждается только тогда, когда некий субъект сходится с неким объектом или некое Ты с неким Я, но

само Dasein как «бытие-субъектом» трансцендирует. Dasein как таковое есть бытие-к-себе, совместное-бытие с другими при подручном и наличном. В этих структурных моментах «к-себе», «с-другими» и «при-наличном» заключен сквозной характер пре-ступания, трансценденции. Мы обозначаем единство этих отношений как бытие-в... (In-sein), принадлежащее Dasein. Оно имеет смысл исконно присущей Dasein доверительной близости самого себя, других, подручного и наличного. Как таковая эта близость есть *близость мира*.

Бытие-в... есть по сути бытие-в-

мире. И это ясно из сказанного раньше. Dasein как самость *есть ради самого себя*. Это — исходный модус, в котором оно есть к-себе. Но Dasein есть оно само только как бытие при подручном, т. е. при таком сущем, которое оно понимает из взаимосвязей «для-того-чтобы». Отношения «для-того-чтобы» коренятся в «ради». Единство этих относящихся к бытию-в... структурных целостностей есть мир. Бытие-в... есть бытие-в-мире.

Как возможен сам мир как целое? Точнее, почему первичная структура бытия-в-мире как таковая имеет основание в трансценденции?

В чем основывается сама трансценденция Dasein? Мы отвечаем, имея в виду оба только что рассмотренных по отдельности, но в себе взаимно принадлежащих друг другу структурных момента,— «бытие-в...» и «мир». «Бытие-в» как «к-себе», как «ради-себя» возможно только на основании *наступающего*, т.е. поскольку этот структурный момент времени в себе экстатичен. *Экстатический характер времени делает возможным специфический характер преступления, присущий Dasein,— трансцендентность* и тем самым — мир. Но тогда — и тут мы приходим к центральному

определению мира и временности —
экстазисы временности
(наступающее, бывшее и настоящее)
суть не просто отстранение к..., не
отстранение как бы в ничто, но как
отстранения к... на основании их
всегдашнего экстатического
характера они имеют некий
предначертанный модусом
отстранения, т.е. модусом
наступающего, бывшего или
настоящего, *принадлежащий самому*
экстазису горизонт. Каждый
экстазис как отстранение к... заодно
имеет в себе (как ему
принадлежащее) предначертание
формальной структуры «к чему»

отстранения. Мы называем это «куда» экстазиса горизонтом или, точнее, *горизонтальной схемой экстазиса.* Каждый экстазис имеет в себе определенную схему, которая в зависимости от способа, которым временность себя временит, т. е. от того, как модифицируются экстазисы, сама модифицируется. И подобно тому, как экстазисы образуют в себе единство временности, так же и экстатическому единству временности отвечает всякий раз некое единство горизонтальных схем. *Трансценденция бытия-в-мире* в ее специфической целостности имеет

основание в *исходном экстатически-горизонтальном единстве временности*. Если трансценденция делает возможным понимание бытия, а сама при этом основывается в экстатически-горизонтальном устройении временности, то эта временность есть условие возможности понимания бытия.

§ 21. Темпоральность и бытие

Теперь дело идет о том, чтобы понять, как на основании *временности*, *основывающей трансценденцию Dasein*, *темпоральность Dasein* делает

возможным *понимание* бытия.
Темпоральность есть изначальное
временение временности как
таковой. При этом наши
рассмотрения всегда были
ориентированы на вопрос о
возможности некоторого
определенного понимания бытия —
понимания бытия в смысле бытия-в-
наличии в самом широком значении.
Далее, мы показали, каким образом
обиход, обхождение с сущим имеет
основание во временности. Однако
отсюда мы только отчасти смогли
заключить, что и обиход как
понимающий бытие и именно как
таковой тоже возможен на основании

временности. Теперь нужно явно показать, как *понимание подручности* подручной утвари как таковой есть уже некое *понимание мира*, и каким образом это *понимание мира как трансценденция Dasein* укоренено в экстатически-горизонтальном устройении его (*Dasein*) временности. Понимание подручности подручного уже набросало это бытие в направлении времени. Грубо говоря, в понимании бытия оно уже воспользовалось временем, хотя до-философское и не-философское вот-бытие (*Dasein*) об этом явно не знает. Эта взаимосвязь бытия и времени, тем не менее, от

Dasein не вполне скрыта; она известна, правда, в некотором плохо понятом и чреватом дальнейшим непониманием истолковании. Некоторым образом, у Dasein есть понимание того, что интерпретация бытия в какой-то форме связана с временем. Дофилософское, а равно и философское знание стремятся различить сущее в соответствии с его видом бытия, принимая во внимание время. Уже античная философия определяет $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota} \text{ } \acute{\omicron}\nu$, присносущее, как такое сущее, которое *есть* в первую очередь и в подлинном смысле, и отличает его от изменчивого — [такого сущего,] которое есть только

иногда, а иногда его нет. В обычной речи это сущее называют временным. Временное подразумевает здесь «протекающее во времени». От такого выделения и обозначения присносущего и временно-сущего, характеристика [модусов временности] переходит к определению безвременного и вневременного сущего. Безвременным называют способ бытия чисел, чистых пространственных определений; вневременным — вечное в смысле [вечности как] *aeternitas*, в отличие от [вечности как] *sempiternitas*. В этих различениях разных видов

бытия по отношению ко времени само время берется в расхожем смысле — как внутривременность. Не может быть случайностью, что уже до-философское, но также и философское, понимание, характеризуя бытие, ориентируется на время. С другой стороны, мы видели, что Кант, когда он пытается ухватить в понятии бытие как таковое и определяет его как полагание (Position), никак, по всей видимости, не использует время в расхожем смысле. Но отсюда не следует, что он никак не использовал временность в изначальном смысле — как темпоральность, пусть без

понимания бытия, т.е. не отдавая себе отчета в условиях возможности своих собственных онтологических положений.

Мы попробуем предложить темпоральную интерпретацию бытия, *того сущего, которое ближайшим образом — налицо*, т.е. [интерпретацию] *подручности* [\[296\]](#), и в качестве важнейшего примера покажем, имея при этом в виду трансценденцию, *как* понимание бытия возможно темпорально. Таким образом, выявится функция времени как предоставляющего возможность понимания бытия. Вслед за этим мы вернемся к первому тезису Канта и

попробуем, отталкиваясь от достигнутого, основательно понять, в какой мере наша критика Канта была оправданной и каким образом она должна быть дополнена в своей позитивной части.

а) Темпоральная интерпретация бытия как бытия-под-рукой и презенция как горизонтальная схема экстазиса настоящего

Вспомним, какова описанная нами временность обхождения с утварью. Обиход как таковой делает взаимосвязь утвари доступной первично и соразмерно ее

устройству. Вот тривиальный пример: когда мы разглядываем мастерскую сапожника, мы повсюду можем заметить именно так или иначе имеющиеся в наличии вещи. Но *что* есть вот-здесь и *каким* образом оно, это сущее, в соответствии с его вещностью подручно, впервые выявляется в обиходе, должным образом использующем принадлежности ремесла — кожу как принадлежность утвари, башмаки как принадлежность утвари. Только понимающий способен открыть этот окружающий сапожника мир, исходя из самого этого мира. Нам, конечно,

можно преподать урок по поводу того, как пользуются утварью, как при этом с ней обходятся в обиходе. В результате мы приобретем какое-то понимание и будем в состоянии, как говорят, мысленно воспроизвести фактическое обхождение с вещами. Но лишь в самых малых областях знакомого нам сущего мы настолько освоились, что можем овладеть специфическим навыком обхождения с утварью, которое открывает утварь как утварь. Во всегдашнем окружении доступного нам внутримирного сущего не все доступно в одинаковой степени изначально и не все подобающим

образом. Многое мы просто знаем, но при этом мы не знатоки дела. Относящиеся к делу вещи выходят нам навстречу как сущее, но не в доверительной близости. Многое из сущего и даже то, что уже открыто, имеет черты не-близкого. И эти черты позитивно определяют сущее в том, как оно поначалу выходит нам навстречу. Не следует вдаваться в подробности сказанного, тем более, что этот привативный модус открытости наличного (не-близость) может быть онтологически постигнут только из структуры первичной доверительной близости. Поэтому нужно основательно

запомнить, что привычный подход теории познания, в соответствии с которым нам равномерно дано некое многообразие произвольно попадающихся под руку вещей или объектов, не отдает должного исходному положению дел и поэтому с самого начала делает постановку вопроса, характерную для теории познания, надуманной. Исходная доверительная близость с сущим заключена в подходящем с ним *обхождении*. Этот обиход конституируется в отношении своей временности в некотором *удерживающем и ожидающем вовлечении в настоящее взаимосвязи*

утвари [\[297\]](#) как таковой.
Позволение-обстоять
(Bewendenlassen) как
предварительное понимание
обстоятельств дела позволяет
первоначально понять сущее как то,
что оно есть, т. е. имея в виду его
бытие. Бытию этого сущего
принадлежит его вещное
содержание, специфическая
чтойность, и способ бытия.
Чтойность сущего, с которым мы
повседневнo встречаемся,
очерчивается благодаря чертам
утвари. То, как, каким образом сущее
с такими-то вещными чертами —
утварь — есть, мы называем

подручностью, или *бытием-под-рукой*, которое мы отличаем от бытия-в-наличии. Если некая определенная утварь не находится под рукой в ближайшем окружающем мире, в досягаемой близости, то это «не-под-рукой» ни в коем случае не означает то же самое, что и «небытие».

Названная принадлежность утвари, наверное, куда-то задевалась, она, как мы еще говорим, не попадаетея под руку (*abhanden gekommen*). Не-находящееся-под-рукой (*das Abhandene*) — это всего лишь модус подручного. Когда мы говорим о чем-то, что оно больше не под рукой, мы, разумеется, также

можем иметь в виду, без дальнейших разговоров, что оно просто уничтожено. Конечно же, нечто может быть не-под-рукой так, что его вообще больше нет, что оно уничтожено. Но возникает вопрос, что означает эта уничтоженность и можно ли ее отождествить с небытием и ничто. В любом случае мы видим, что уже при беглом анализе открывается некое многообразие фундированных в себе оттенков бытия — уже в одном только бытии вещи и бытии утвари. В какой мере понимание утвари восходит к пониманию обстоятельств дела, значимости и

мира и тем самым — к временности Dasein, в общих чертах показано. Теперь нас интересует только способ бытия утвари, ее под-ручность, с точки зрения ее темпоральной возможности, т.е. с учетом того, как мы понимаем подручность как таковую из времени.

Уже из указания на возможную модификацию подручного в не-[находящееся]-под-рукой мы можем заключить, что *подручность* и *не-под-рукой* суть определенные видоизменения одного фундаментального феномена, который мы характеризуем как *присутствие* и *отсутствие*, а в

общем — как *презенцию* (Präsenz). Если подручность или бытие соответствующего сущего имеет презенциальный смысл, это означает, что этот способ бытия понят темпорально, т.е. — из временения времени в смысле описанного экстатически-горизонтального единства. Мы умышленно употребляем теперь, в новом измерении интерпретации бытия из времени, латинские выражения для всех временных определений, дабы отличить их уже терминологически от временн *ы* х определений временности в охарактеризованном ранее смысле. *Что вообще означает*

презенция в отношении времени и временности? Если бы мы ответили: это — момент настоящего, то этим было бы не много сказано. Ведь остается вопрос, почему бы нам не говорить «настоящее» вместо «презенция». Если мы, тем не менее, употребляем этот термин, то это употребление нового термина должно отвечать некоему новому значению. Эти два феномена, настоящее и презенция, коль скоро различные наименования должны быть оправданы, означают не одно и то же. Но может быть, презенция идентична феномену настоящего, который мы узнали как «теперь», vūv

, на который ориентирована расхожая интерпретация времени, когда говорится: время — необратимая последовательность «теперь»? Но нет — презенция и «теперь» тоже не идентичны. Ведь «теперь» — это некоторая черта внутривременности, наличного и подручного, презенция же должна составлять условие, делающее возможным понимание подручности как таковой. Все подручное есть именно «во времени», внутривременно; мы можем сказать о нем: подручное «есть теперь» в нашем распоряжении, «было [в нашем распоряжении] тогда» или «будет

потом». Когда мы определяем подручное как внутривременное, мы уже предполагаем, что понимаем подручное *как* подручное, т. е. понимаем это сущее в его способе бытия-подручным. Такое

предварительное понимание подручности подручного должно стать возможным именно благодаря презенции. Поэтому «теперь» как определение времени в качестве внутривременности не может взять на себя темпоральную интерпретацию бытия сущего (здесь — подручного). В каждом «теперь»-определении, в каждом расхожем временном определении подручного,

коль скоро оно уже понято, заранее использовано время в более изначальном смысле. Это значит, что расхожие характеристики бытия сущего, руководствующиеся временем как путеводной нитью,— временное, безвременное, вневременное — оказываются для нас несостоятельными. Это — не онтологическая, но онтическая интерпретация, в которой само время берется как сущее.

Презенция — более изначальный феномен, чем «теперь». Но и мгновение ока есть нечто более изначальное, чем «теперь», и именно потому, что мгновение ока есть

модус настоящего, вовлечения в настоящее чего-то такого, что может себя выговорить в сказывании «теперь». Так мы снова возвращаемся к настоящему и вновь возникает вопрос: тождественна ли презентия настоящему? Ниоим образом. Настоящее, настояние мы охарактеризовали как один из *экстазисов временности*. Уже имя «презентия» извещает о том, что здесь мы имеем в виду не экстатический феномен, как было в случае настоящего и будущего, по крайней мере, не экстатический феномен временности в отношении его экстатической структуры. Тем не

менее, между настоящим и презентацией существует взаимосвязь, и она не случайна. Мы указывали уже на то обстоятельство, что экстазисы времени — не просто отстранение к..., так что направление отстранения как бы теряется в ничто или остается поначалу неопределенным. Скорее, каждому экстазису как таковому принадлежит некий им определенный и его собственную структуру завершающий горизонт. *Настояние*, будь оно собственным в смысле мгновения ока или несобственным, набрасывает то [сущее], которое оно вовлекает в настоящее, то самое, что

может выйти навстречу в некотором настоящем и для настоящего предстояния, в направлении чего-то такого, что мы называем *презенцией*. Экстазис настоящего есть как таковой условие возможности некоего определенного «по ту сторону (за пределы) себя», трансценденции, наброска в направлении презенции. Как условие возможности этого «по ту сторону себя» он в самом себе имеет некую *схематическую наметку того, куда метит это «по ту сторону»*. То, что лежит за пределами экстазиса как такового в силу присущего экстазису характера сдвига и определяется им

самим, точнее,— то, что определяет «куда» этого «по ту сторону», и есть *презенция как горизонт*. Настоящее набрасывает себя в себе самом экстатически в направлении презенции. Презенция не тождественна настоящему, но как фундаментальное определение *горизонтальной схемы этого экстазиса* она вместе с другими моментами образует полную структуру настоящего. Подобным же образом обстоят дела и с двумя другими экстазисами — наступающего и бывшего (воспроизведение, забывание, удержание).

Чтобы не слишком загромождать картину феномена временности, который и без того трудно ухватить, мы ограничимся экспликацией настоящего и его экстатического горизонта — презенции. Настояние — это экстазис во временении временности, который понимает себя как экстазис [, т.е. — набрасывает себя,] в направлении презенции. Как отстранение к... настоящее есть открытость *выходящему навстречу*, которое тем самым *заранее понято в направлении презенции*. Все, что выходит навстречу, вовлекается в настоящее в настоянии, понято на основании уже отстраненного в

экстазисе горизонта — презенции — как присутствующее, т.е. понято в направлении присутствия. Поскольку подручность и не-под-рукой означают нечто такое, как присутствующее и отсутствующее, т.е. так-то и так-то модифицированную и модифицируемую презенцию, бытие выходящего навстречу внутримирно сущего набрасывается презенциально, а это значит — в основе своей темпорально. *В соответствии с этим мы понимаем бытие из исходной схемы экстазисов темпоральности. Схемы экстазисов нельзя структурно от них отделять,*

но понимающая ориентация вполне может быть первично обращена к схемам как таковым. Временность, которая таким образом возведена первично к горизонтальным схемам временности как условиям возможности понимания бытия, составляет содержание общего понятия темпоральности.

Темпоральность есть временность с точки зрения единства принадлежащих ей горизонтальных схем, в нашем случае — настоящее с точки зрения презенции. Всякий раз в соответствии со способами, какими временность себя временит (а она временит себя всегда в

единстве своих экстазисов, так что преобладание одного экстазиса модифицирует другие), варьируются внутренние темпоральные взаимосвязи горизонтальных схем времени.

Временность в своем экстатически-горизонтальном единстве есть фундаментальное условие возможности того, что Платон назвал ἐπέκεινα, т.е. трансценденции, конституирующей само Dasein. Временность сама есть основное условие возможности всякого понимания, основывающегося в трансценденции, понимания, чья сущностная

структура заключается в набрасывании. Возвращаясь к предыдущему, мы можем сказать: временность есть в себе изначальный набросок-себя как таковой, так что, где бы и как бы ни возникало понимание (мы отвлекаемся сейчас от других моментов вот-бытия (Dasein)), это понимание возможно лишь в самонабрасывании временности. Временность есть вот (ist da) в своей выявленности, поскольку она сама делает возможным «вот» и его выявленность.

Если временность есть в чистом виде набросок-себя, это означает, что

в каждом фактическом набрасывании наряду с остальным как-то обнажается и время, что время где-то и как-то прорывается, будь то даже в расхожем понимании или недопонимании. Где вообще обнажено в себе самом некое «вот», там открывает себя временность. Как бы временность ни таилась, прежде всего в отношении своей темпоральности, как бы мало Dasein ни знало о ней эксплицитно, как бы далеко она до сих пор ни лежала от всякого тематического постижения, она подспудно управляет Dasein еще элементарнее, чем это делает дневной свет, ведь он — основное

условие повседневного
осмотрительного видения при
помощи глаз, хотя мы и не
оглядываемся на это условие в
повседневном обиходе. Поскольку
экстатически-горизонтальное
единство временности в себе есть в
чистом виде набросок-себя,
поскольку такой набросок как
экстатический вообще делает
возможным набрасывание в
направлении... и представляет собой
вместе с принадлежащим экстазису
горизонтом условие возможности
всякого вообще «по-направлению-к»,
«вовне-к», здесь больше нельзя
спрашивать, в направлении чего

набрасываются со своей стороны сами схемы, и так до бесконечности. Упомянутая выше последовательность как бы накладываемых друг на друга набросков — понимание сущего, набросок в направлении бытия, понимание бытия, набросок в направлении времени — имеет конец в горизонте экстатического единства времени. Мы не можем обосновать это здесь более изначально, иначе нам пришлось бы входить в проблему конечности времени. В этом горизонте каждый экстазис времени, а значит и временность, сами имеют конец. Но

ЭТОТ КОНЕЦ ЕСТЬ НЕ ЧТО ИНОЕ, КАК
НАЧАЛО И ОТПРАВНАЯ ТОЧКА ДЛЯ
ВОЗМОЖНОСТИ ВСЯКОГО НАБРАСЫВАНИЯ.
Если нам возразят, что
характеристика того, куда отстранен
экстазис как таковой, характеристика
этого как горизонта, в свою очередь,
есть уже некая интерпретация «того-
куда» вообще, того, куда указывает
некоторый экстазис, мы могли бы
ответить так: понятие «горизонта» в
расхожем смысле уже предполагает
как раз то, что мы называли
экстатическим горизонтом. Для нас
не существовало бы ничего
подобного горизонту, если бы не
существовало экстатического бытия-

открытым-для... и его схематического определения, скажем, в смысле презенции. Это же верно для понятия схемы.

Мы должны самым серьезным образом обратить внимание на следующее: если мы определяем временность как изначальное устройство Dasein и, тем самым, как исток возможности понимания бытия, тогда темпоральность как исток по необходимости богаче и обильнее, чем все, что из него истекает, чем бы оно ни было. Здесь заявляет о себе одно своеобразное отношение, релевантное для всего измерения (Dimension) философии: в

пределах онтологического выше
всякого действительного —
возможное. Всякое происхождение и
всякий генезис в поле
онтологического не есть рост и
развитие, но дегенерация, потому
что происходящее про *ис* ходит, т.е.
определенным образом ис-ходит, у-
ходит прочь, удаляется от
сверхвластия истока. Сущее как
сущее-бытийным-способом-
подручного может быть раскрыто,
оно может выйти навстречу в обиходе
как то, что оно есть, и так, как оно
есть, если это раскрытие и
обхождение с подручным сущим уже
просветлены так или иначе понятой

презенцией. Презенция есть горизонтальная схема того экстазиса, который первично определяет то, как временность временит себя в обращении с подручным. Мы показали, во всяком случае, что временность обхождения с утварью есть удерживающе-ожидающее настояние. Экстазис настоящего — ведущий во временности обхождения с подручным. Поэтому бытие подручным, его подручность, понимаются первично из презенции.

Результат предшествующих рассмотрений, которые должны были служить выявлению темпоральности бытия, может быть кратко

сформулирован в одном предложении. *Подручность подручного, бытие этого сущего, понимается как презентция, каковая презентия как не-понятийно понятная уже обнажена в самонабрасывании временности; благодаря тому, что эта временность себя времени, становится возможным нечто такое, как экзистирующее обхождение с подручным и наличным.*

Подручность формально означает презентцию, присутствие, но презентцию особого рода. Принадлежащая подручности как

определенному модусу бытия
первично-презенциальная схема
требует более подробного
определения в отношении своего
презенциального содержания.
Поскольку без полного овладения
феноменологическим методом, в
первую очередь — без обеспечения
надежности продвижения в этом
измерении проблемы, понимание
темпоральной интерпретации
непрестанно натывается на все
новые трудности, мы попробуем,
выбрав некий обходной путь, по
меньшей мере создать представление
о богатстве запутанных структур,
которые входят в содержание

презенции, принадлежащей подручности.

Все позитивное становится особенно отчетливым из привативного. Мы не можем сейчас заниматься выяснением оснований, почему это так. Они лежат, между прочим, точно так же в сущности временности и коренящемся в ней отрицании. Если позитивное становится особенно отчетливым из негативного, то для нашей проблемы это означает: должно быть так, что темпоральную интерпретацию подручности в ее бытийном смысле можно провести более внятно, ориентируясь на не-подручность.

Чтобы понять эту характеристику подручности из не-подручности, мы должны обратить внимание на следующее обстоятельство: сущее, встречающееся в повседневном обиходе, имеет, по преимуществу, характер *незаметности*. В окружающем нас доверительно близком мире мы не всякий раз и не постоянно воспринимаем явно вещи вокруг нас, даже когда мы собственно констатируем их подручность. Именно в силу того, что явная и надежная констатация бытия-под-рукой не может состояться, вещи некоторым особым образом окружают нас так, как они

есть сами по себе. В безразличной
бесстрастности привычного обихода
они становятся доступными именно
в своем незаметном присутствии.
Предпосылкой возможного
бесстрастия в обращении с вещами
служит, в числе прочего,
ненарушенность обихода. Он может
происходить без задержек. В основе
этой ненарушенной бесстрастности
обихода лежит особая временность,
которая и позволяет так принять
взаимосвязь вещей утвари, что мы
себя в ней теряем. Временность
обхождения с утварью — это, в
первую очередь, настояние. Ему
принадлежит, согласно уже

сказанному, определенное
презенциальное устроение горизонта
настоящего, в силу которого
специфическое присутствие
подручного, скажем, в отличие от
наличного, с самого начала
становится понятным.
Ненарушенность бесстрастного
обращения с подручным как таковая
становится видимой, когда мы
выделяем ее по отношению
нарушенности обихода, причем такой
нарушенности, которая исходит от
самого сущего — того сущего, с
которым мы имеем дело.

Взаимосвязь утвари имеет ту
характерную особенность, что

каждая определенная утварь подогнана в себе к самой себе, — не просто вообще в отношении своих таких-то и таких-то вещных черт, но так, что каждая вещь утвари имеет свое, ей отведенное место. Это место внутри взаимосвязи утвари определяется всегда тем, что подручное должно быть «по руке», как это предписывает и как того требует целокупность обстоятельств дела. Когда какое-то привычное занятие прерывается, и причина — в чем-то таком, с чем оно обходится, тогда в обиходе происходит остановка, причем не так, что занятие навсегда обрывается, но так,

что в такой внезапной задержке оно явно задерживается при том, с чем имеет дело. Чаще всего привычное занятие того или иного сорта прерывается, т.е. в нем происходит остановка, когда возникает недостача некоторой вещи внутри взаимосвязи утвари. Недостача означает: то, что, вообще говоря, подручно,— не под рукой. Вопрос вот в чем: как может недостача бросаться в глаза, как можно [обнаружить пропажу], установить, что чего-то нет под рукой, как возможно открытие недостающего? Имеется ли вообще способ доступа к запропастившемуся — тому, что не-

под-рукой, не-подручному?
Существует ли способ предъявить то,
что не-подручно? Разумеется; ведь
мы же говорим: я вижу, что здесь
чего-то нет. Каков способ доступа к
тому, что не-под-рукой? Особый
способ открытия того, что
некоторым специфическим образом
не-под-рукой,— *утрата*. Как
подобное отношение возможно
онтологически? Какова временность
утраты? Утрата, взятая формально,
представляет собой отношение,
противоположное обнаружению. Но
обнаружение чего-то — это
некоторый вид вовлечения в
настоящее, настояние. Не

обнаружить — значит не настоять. Значит ли это, что утрата — некоторое не-настояние, не-позволение-встречи, когда настояния не случилось, когда оно не состоялось? Но разве так происходит утрата? Может ли утрата быть не-настоянием, если мы, напротив, говорим, что она — способ доступа к тому, что не-под-рукой, как таковому? Утрата никак не может быть не-настоянием, потому что ее сущность заключается именно в определенном модусе вовлечения в настоящее. Утрата не есть не-обнаружение чего-то. Если мы чего-то не находим, то такое «не

находится» вовсе не обязано быть утратой. И это выражается в том, что в таких случаях мы задним числом можем сказать: а вдруг я это — то, что не находится,— утратил? Утрата это не-обнаружение того сущего, которое мы вовлекаем в настоящее, когда у нас в этом сущем есть нужда, или — если иметь в виду обхождение с утварью — не-обнаружение того, что нам самим потребно в употреблении утвари. Только в некотором осмотнительном позволении делам так-то и так-то обстоять, когда мы понимаем встречное сущее из соответствующих обстоятельств дела, из отношений

«для-того-чтобы», когда мы ожидаем
предстоящего «для-чего» и вовлекаем
в настоящее то, что для-этого
пригодно, только тогда можем мы
обнаружить, что чего-то недостает.
Утрата — это не запрет на
настояние, не дающий состояться
настоящему, но *ненастояние* как
определенный модус настоящего в
единстве с ожиданием и удержанием
имеющегося в распоряжении.
Поэтому неверно, что утрате не
соответствует вообще никакой
горизонт; ей соответствует некий
определенным образом
модифицированный горизонт
настоящего, презенции. Экстазису

ненастояния, который делает возможным утрату, принадлежит горизонтальная схема *абсенции*. Эту модификацию презенции в абсенцию, модификацию, в которой презенция как модифицированная сохраняется, нельзя интерпретировать точнее, не вдаваясь при этом в ее общую характеристику, т.е. в толкование этой модификации в качестве Нет, в качестве негативного, и не разъясняя ее во взаимосвязи со временем. Не будь осмотнительное позволение-обстоять с самого начала ожиданием, не времен *и* себя ожидание как экстазис в экстатическом единстве с

некоторым настоящим, т.е. не будь в этом экстатическом единстве с самого начала обнажена соответствующая горизонтальная схема, не будь Dasein временным в изначальном смысле времени, оно никогда не смогло бы обнаружить, что чего-то недостает. Иными словами, была бы сведена на нет возможность существенного момента обихода и ориентации среди внутримирного сущего.

И наоборот, возможность удивиться вдруг появившейся вещи, которая до сих пор не показывалась в привычной взаимосвязи вещей, имеет основание в том, что

ожидающее вовлечение подручного в настоящее не ожидает чего-то иного, что находится в некоей возможной взаимосвязи обстоятельств дела с ближайшим подручным. Но и утрата тоже — не просто открытие не-подручного, но явное вовлечение в настоящее того, что именно уже или, по крайней мере, все еще подручно. Абсенциальная модификация презенции [как горизонта] происходящего в обиходе вовлечения в настоящее дана в утрате. И она позволяет подручному «броситься в глаза». Тем самым заявляет о себе фундаментальная, но трудная проблема: если мы аб-сенциальное

формально именуем негацией
презенциального, то нельзя ли
утверждать, что в структуре этого
бытия, т.е. в первую очередь в
структуре подручности,
конституируется именно негативный
момент? По сути надо спросить: в
какой мере в темпоральности вообще
и заодно во временности заключено
негативное, некоторое Нет? Или
даже: в какой мере само время есть
вообще условие возможности для
отрицательности — «нетости»?
Поскольку принадлежащая времени
(причем экстазису настоящего точно
так же, как и другим экстазисам)
модификация презенции в абсенцию,

присутствия в отсутствие имеет характер негативности, характер Нет, неприсутствия, возникает вопрос, в чем вообще корень этого Нет. При ближайшем рассмотрении оказывается, что так же и Нет, соответственно, — сущность Нет, «нетость», равным образом могут быть истолкованы из сущности времени, и только исходя из этого, можно прояснить возможность модификации, например, присутствия в отсутствие. В конечном итоге, Гегелю удастся напасть на след фундаментальной истины, когда он говорит: бытие и ничто тождественны, т.е. взаимно

принадлежат друг другу. Более радикальный вопрос, конечно, состоит в том, что делает возможной такую изначальную взаимную принадлежность.

Мы еще недостаточно подготовлены, чтобы проникнуть в эту темную область. Пока достаточно понять, каким образом, восходя к временности как темпоральности, соответственно, к горизонту экстазисов, мы можем внести ясность в интерпретацию бытия, в первую очередь — в интерпретацию определенных способов бытия — подручного и наличного.

Подведем итог сказанному,

развернув предшествующую экспозицию темпоральности в обратном направлении. Подручность подручного определяется из презенции. Презенция как горизонтальная схема принадлежит настоящему, которое временит себя как экстазис в единстве временности, а это единство делает возможным в нашем случае обращение с подручным. Этому отношению к сущему присуща понятность бытия, поскольку временение экстазисов — здесь настоящего — в самом себе заранее набрасывает себя в направлении своего горизонта (презенции).

Возможность понимания бытия заключена в том, что настоящее, делающее возможным обхождение с сущим, обладает, *как* настоящее, *как* экстазис, горизонтом презенции. Временность вообще есть экстатически-горизонтальный набросок себя просто как таковой; на основании этого наброска становится возможной трансценденция Dasein, а в ней укоренено бытийное устройство Dasein — бытие-в-мире, соответственно,— забота, в свою очередь, делающая возможной интенциональность.

Но Dasein — говорили мы не раз

— это сущее, экзистенции которого принадлежит понимание бытия. В достаточной мере изначальное истолкование его основного бытийного устройства вообще, выдвигающее на передний план временность Dasein как таковое, должно заложить основу для того, чтобы, исходя из временности, точнее из горизонтальной схемы временности — темпоральности,— прояснить возможность понимания бытия. Если, таким образом, с самого начала античной философии — вспомним, к примеру, Парменида: τό αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, одно и то же — мыслить и быть, или

Гераклита: бытие есть λόγος — философская проблематика была ориентирована на ум, душу, дух, сознание, самосознание, субъективность, то это вовсе не случайность и не имеет ничего общего с мировоззрением именно потому, что глубинное содержание онтологической проблематики как таковое, хоть еще и потаенно, теснило и направляло [мысль] скорее к научному способу спрашивать. Тяга к «субъекту», не всегда в равной мере явная и ясная, коренится в том, что, спрашивая философски, всегда каким-то образом понимали, что из должного высвечивания «субъекта»

могла и должна была возникнуть почва для рассмотрения любой содержательной философской проблемы. Мы, со своей стороны, увидели воочию, что должное высвечивание Dasein, восходящее к временности, впервые подготавливает почву для осмысленной постановки вопроса о возможном понимании бытия вообще. Поэтому в первой части нашего критического обзора фундаментальных онтологических проблем мы всегда позитивно выявляли особую тягу философской проблематики, которая целит в направлении «субъекта», т.е.

бессознательно требует в качестве
подготовительного этапа
онтологической интерпретации
Dasein.

***б) Кантова интерпретация
бытия и темпоральная
проблематика***

Теперь, после экспозиции бытия
наличного вообще в самом широком
смысле, экспозиции, принимающей
во внимание презентцию, мы вновь
вернемся ненадолго к тезису Канта и
нашей критике этого тезиса, чтобы,
отталкиваясь от полученных по ходу
дела результатов, еще изначальное
эту критику обосновать. Тем самым

возникнет явное сопоставление кантовой интерпретации бытия и развитой нами темпоральной проблематики. Тезис Канта говорит нечто негативное и нечто позитивное. Негативное: бытие не есть реальный предикат; позитивное: бытие — то же самое, что полагание. Существование (Dasein), наличие (Vorhandenheit) тождественно абсолютному полаганию. Наша критика касалась позитивного содержания тезиса. Но, развивая нашу критику, мы не пытались противопоставить этому содержанию так называемую иную точку зрения, дабы выдвигать оттуда

всевозможные возражения. Для нас, наоборот, было важно последовать за тезисом Канта, присоединиться к кантовой попытке интерпретации бытия и в этом совместном движении, проверяя правильность происходящего, спросить, что именно в соответствии с самим содержанием тезиса требует дальнейшего прояснения, если мы хотим, чтобы этот тезис оставался в силе как имеющий основание в самом феномене. Бытие есть полагание; бытие в наличии или, как Кант говорит, существование (Dasein) есть абсолютное полагание или восприятие. Мы натолкнулись сразу

же на характерную многозначность выражения «восприятие», в соответствии с которой оно означает: акт восприятия, воспринятое и воспринятость. Эта многозначность неслучайна, в ней выражено особое положение дел, относящееся к области феноменов. То, что мы называем восприятием, имеет в себе многообразную, но единую структуру, и это в разных отношениях делает возможным указанную многозначность термина. То, что обозначается как восприятие, есть некий феномен, чья структура определяется через интенциональность.

Интенциональность, само-соотнесение с чем-то, кажется, на первый взгляд, чем-то тривиальным. Но этот феномен тут же обнаруживает свою загадочную природу, как только мы отчетливо распознаем, что правильное понимание этой структуры следует оберегать от двух повсеместно случающихся искажений (ложной объективации и ложной субъективации). Интенциональность — не наличная связь между наличным субъектом и наличным объектом, но такая структура, которая и образует как таковой характер отношения, присущий

деятельностным отношениям
(Verhaltungen) субъекта.

Интенциональность как структура самосоотнесения субъекта с... не есть нечто субъекту имманентное, требующее задним числом некоторой трансценденции, но трансценденция, а вместе с ней и Интенциональность, принадлежат сущности того сущего, которое вступает в интенциональное отношение. Интенциональность не есть нечто объективное, но и не нечто субъективное в традиционном смысле.

Далее, нам удалось достичь существенного понимания по поводу одного момента, относящегося к

существованию интенциональности. Ей не просто принадлежит *intentio* и *intentum*, но каждой *intentio* присущ свой смысл направленности, который по отношению к восприятию нужно толковать следующим образом: наличие должно быть заранее понято, коль скоро должна иметься возможность открыть наличное как таковое; в восприимчивости воспринятого заключено уже понимание наличия наличного.

И в отношении восприимчивости также обнаруживается нечто загадочное, что вновь дает о себе знать в четвертом тезисе:

восприятость есть некоторый модус открытости и выявленности, т.е. истины.

Восприятость восприятого — это некоторое определение восприятого наличного, и тем не менее, это определение имеет иной бытийный способ [по сравнению с наличием], — не бытийный способ восприятого, но [бытийный способ] воспринимающего Dasein.

Восприятость в некотором смысле объективна, в определенном смысле субъективна, и все же она — ни то, ни другое. Мы уже подчеркивали, рассматривая интенциональность в первый раз, что вопрос о том, каким

образом смысл направленности, понимание бытия присущи *intentio*, каким образом она сама как необходимое отношение возможна, в феноменологии не только не прояснен, но даже и не поставлен. Этим вопросом мы должны заняться позднее.

Таким образом, мы нашли ответы, позволяющие позитивно дополнить предшествующую критику. Когда Кант говорит: бытие равняется восприятию, то это не может означать в соответствии с многозначностью восприятия: бытие равняется воспринятому, самому сущему. Но это не может также

означать: бытие равно
восприятости = положенности.
Ведь восприятость уже
предполагает понимание бытия
восприятого сущего.

Теперь мы можем сказать:
выявленность сущего предполагает
некую высветленность, т.е.
понятность бытия сущего. Бытие-
выявленным в самом себе
соотнесено с тем, что выявлено, т.е. в
восприятости восприятого сущего
вместе с тем уже понято бытие
сущего. Бытие сущего нельзя
отождествлять с восприятостью
восприятого. В отношении
восприятости восприятого мы

видели, что она, с одной стороны, есть определение воспринятого, а с другой,— относится к восприятию, что она в определенном смысле объективна и в определенном смысле субъективна. Но разведение субъекта и объекта оказывается недостаточным и не позволяет подойти к единству феномена.

Мы знаем, однако, что эта самонаправленность на что-то, *интенциональность*, возможна, только если Dasein как таковое в себе *трансцендентно*. Трансцендентным же оно может быть, только если бытийное устройство Dasein исконно основывается в экстатически-

горизонтальной временности. Восприятие в целостности его интенциональной структуры — акта восприятия, воспринятого и воспринятости, как и любая другая интенциональность, имеет основание в экстатически-горизонтальном устроении временности. В акте восприятия Dasein позволяет тому, на что оно направлено (сущему), сообразно смыслу своей собственной с ним соотнесенности, выйти навстречу так, что Dasein понимает его как телесное *в-себе*. Это понимание имеет место и тогда, когда воспринятое оказывается обманом

чувств. Даже в галлюцинации ее предмет, сообразно смыслу направленности галлюцинации как некоторого обманного восприятия, понят в своей наличной телесности. Восприятие как интенциональное отношение, обладающее указанным смыслом направленности, есть особый модус настоящего. *Экстазис настоящего — это фундамент для специфически интенциональной трансценденции восприятия наличного.* Экстазису как таковому, отстранению, принадлежит некоторая горизонтальная схема, настоящему — презентация. В интенциональном восприятии

только потому может заключаться понимание бытия, что временение экстазиса как такового, настояние как таковое, понимает то, что оно вовлекает в настоящее в своем горизонте, т. е. исходя из презенции, как присутствующее. Иначе говоря, в интенциональности восприятия может заключаться только один смысл направленности, поскольку направленность восприятия понимает себя из горизонта такого временн *о* го модуса, который делает возможным восприятие как таковое, — из горизонта презенции. Когда Кант говорит на этом основании, что существование, т. е. по-нашему —

бытие-в-наличии, есть восприятие, то этот тезис — крайне сырой и вызывает массу недоразумений. И все же он указывает в правильном направлении, туда, где лежит проблема. Бытие есть восприятие, это означает теперь в нашей интерпретации, что бытие есть интенциональное отношение особого вида, т.е. настояние, т.е. экстазис в единстве временности со своей собственной схемой — презентией. Бытие равняется восприятию,— это означает, если интерпретировать этот тезис феноменологически изначальным образом: бытие равняется присутствию, презентии.

Заодно оказывается, что Кант вообще интерпретирует бытие и бытие-под-рукой в точности так же, как античная философия, для которой сущее — это $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, имеющее характер $\omicron\acute{\upsilon}\sigma\acute{\iota}\alpha$. Слово $\omicron\acute{\upsilon}\sigma\acute{\iota}\alpha$ означало еще во времена Аристотеля в повседневном, дофилософском значении не больше, не меньше, чем имение-имущество (Anwesen), а как философский термин — присутствие (Anwesenheit). Разумеется, греки так же, как и Кант, не имели ни малейшего понятия о том, что они интерпретируют бытие — в смысле наличного в его наличии — исходя из времени; они не понимали, из какой

исконной взаимосвязи они исходили, интерпретируя бытие именно так. Они следовали, скорее, непосредственному влечению экзистирующего Dasein, которое соразмерно своему повседневному способу быть понимает сущее ближайшим образом как наличное, а бытие сущего — неявно — из темпоральности. Указание на то, что греки понимали бытие из настоящего, из презенции, служит подтверждением нашей интерпретации возможности понимания бытия, исходящей из времени. И хотя значение этого подтверждения трудно переоценить,

это все же — не обоснование. Но заодно — это документ, подтверждающий, что в нашей собственной интерпретации мы только пытаемся воспроизвести проблемы античной философии, чтобы в этом воспроизведении радикализировать их посредством их самих.

Мы можем сделать для нас еще более отчетливым *темпоральное содержание* кантова тезиса — бытие равняется восприятию, разъяснив коротко его негативную половину: бытие не есть реальный предикат, т.е. оно не принадлежит *res*, вещному содержанию сущего. Бытие, наличие

есть, по Канту, более того,—
логический предикат. Он сказал как-
то (это содержится в рукописном
наследии, относящемся к
метафизике): «Таким образом, все
понятия суть предикаты; но они
означают либо вещи, либо их
полагание: первое — это реальный
предикат, второе — только
логический» [\[298\]](#) . Если выразить
это темпорально, получится
следующее: сущее как именно
наличное обнаруживается в
некотором настоящии, но само это
настояние не позволяет встретиться
с *бытием* наличного как таковым. И
тем не менее, *что* означает бытие

того [сущего], которому настоящее дает выйти навстречу, становится понятным как раз только заодно с вовлечением подручного в настоящее [более того], это уже заранее понятно. То, что Кант называет «логический предикат», следует понимать только в некотором настоящии, поскольку соответствующему экстатическому наброску принадлежит презентия, и только отсюда можно почерпнуть «логический предикат» для предикцирования. Кант говорит: «Кто отрицает существование (наличие некоторого сущего), устраняет вещь вместе со всеми ее предикатами.

Существование (наличие) может быть именно логическим, но никогда — реальным предикатом вещи» [\[299\]](#).
Отрицать существование, наличие сущего, т.е. высказывать не-наличие, означает говорить: А не есть в наличии. Это отрицание бытия-в-наличии Кант называет устранением сущего вместе с его предикатами. Но тогда — можно было бы сказать в дополнение — верно и обратное высказывание: А есть в наличии — не устранение, не *removere*, но *admove*re. Но *admove*re означает «придвигать(ся)», «сближаться», «приближать к себе», «выводить навстречу», вовлекать в настоящее

сущее как таковое. Добавление «как таковое» означает: сущее, взятое в нем самом, не в смысле некоторого отношения с иным, не в смысле отношений, которые имеются в его собственном вещном содержании, но сущее в себе, не относительно, т.е. абсолютно в нем самом. Поэтому Кант определяет бытие-в-наличии как абсолютное полагание. Полагание, «позицию», опять же следует интерпретировать здесь так же, как [мы интерпретировали] восприятие: не акт полагания и не положенное, но и не положенность; бытие есть то, что в полагании как позволении чему-то стоять в себе

самом, в полагании как определенном интенциональном отношении в согласии с его смыслом направленности уже понято: это для вещи — быть-в-себя-поставленной вместе со всеми своими предикатами, т.е. ее присутствие, определенное из себя самого. Только из темпоральной интерпретации положение Канта, поначалу сбивающее с толку, приобретает содержание, которое можно осмыслить и которое неокантианцы истолковали в корне неверно. Кант, разумеется, понимал свое утверждение — бытие равняется полаганию — не в том смысле, что-

де субъект из себя самого впервые сотворяет некую вещь и приводит ее к бытию. «Бытие равняется полаганию» он, пожалуй, понимал именно так, как мы это интерпретируем, хотя у него не было возможности эксплицитно выразить это понимание в понятии, поскольку у него отсутствовали средства для изначальной интерпретации. Бытие в качестве так называемого логического предиката латентно уже лежит в основе всех реальных предикатов. Именно благодаря тому, что Кант проблеме бытия истинно по-гречески (λόγος) основывает на [логосе-] предложении-положении

(Satz), он должен был с необходимостью проглядеть некоторые существенные различия, а это значит — взаимосвязи. Реальная и логическая предикации различаются не только в силу содержания предикатов, но первично в силу понимания, для которого соответствующее высказывание как истолкование понятого служит способом выражения. У Канта остается темным феноменологически решающее: в высказывании существования, бытия-в-наличии всегда подразумевается именно сущее, но при этом понимающий взгляд как

таковой, тем не менее, направлен не на сущее, чтобы задним числом позаимствовать у него бытие как логический предикат. Понимающий взгляд в высказывании бытия направлен на нечто иное, что уже понято в обиходе с сущим и в подходе к сущему. На языке темпоральности это можно выразить так: настояние — вовлечение чего-то в настоящее — как таковое вступает в отношение с сущим, а это означает, что как экстазис оно позволяет тому, чему оно открыто, выйти навстречу в свете, в просвете *его* (настояния) *[собственного]* горизонта, что и может быть высказано в самом

настоянии. Поскольку мы остановились на высказывании бытия наличного: «А есть», а наличие — не реальное определение наличного, у нас остается возможность от реального отношения обратиться к субъекту. Но и это не приводит к успеху, и именно потому, что бытие означает презентацию, а она образует не что иное, как экстатический горизонт, который Dasein как временное уже понимает, причем именно в экстазисе, в отстранении, стало быть никоим образом не в рефлексии, направленной на субъект. Поэтому по поводу предложенной Кантом

интерпретации бытия как логического предиката возникает вопрос, законно ли здесь обозначение «логический». Но то, почему Кант называет бытие логическим предикатом, находится в связи с его онтологической, т.е. трансцендентальной постановкой вопроса и приводит нас к необходимости основательно с ней соотнестись, чем мы и будем заниматься в следующем семестре в связи с интерпретацией «Критики чистого разума». В связи с темпоральной интерпретацией бытия наличного из презенции в сравнении с предложенной Кантом

интерпретацией бытия как полагания, должно стать ясно, как феноменологическая интерпретация впервые дает возможность открыть путь к пониманию проблемы Канта и ее решению в позитивном смысле, но это значит поставить проблему Канта на феноменологическую почву.

В какой мере наш способ действовать в предшествующих исследованиях был феноменологическим, и что здесь означает «феноменологический», мы до сих пор не обсуждали. Это должно произойти в связи с тем, что будет изложено в следующем

параграфе.

§ 22. Бытие и сущее.

Онтологическая дифференция

а) Временность, темпоральность и онтологическая дифференция

Временность как экстатически горизонтальное единство временения есть условие возможности трансценденции и тем самым условие возможности фундированной в трансценденции темпоральности. Временность в силу своего экстатического характера

делает возможным бытие некоторого сущего, которое, existing как Сам рядом с Другим, в качестве так existing обращающегося в обиходе с сущим как с подручным, соответственно, — наличным. Она придает образу действий (Verhalten) Dasein характер отношения к сущему (Verhalten zu Seiendem), будь то к себе самому, к другим, подручному или наличному. Временность, в силу принадлежащего ее экстатическому единству единства горизонтальных схем, делает возможным понимание бытия, так что только в свете этого понимания бытия Dasein способно вступать в отношения с собой, с

другими как сущими и с наличным как сущим. Поскольку временность образует фундаментальное устройство того сущего, которое мы называем Dasein, а этому сущему принадлежит, как определение его экзистенции, понимание бытия, и поскольку время образует исходный набросок себя просто как таковой, постольку в каждом фактичном Dasein, коль скоро оно экзистирует, всякий раз уже выявлено бытие, а это значит: сущее разомкнуто или открыто. Вместе с временением экстазисов и в нем набрасываются соответствующие горизонтальные схемы — это необходимым образом заключено в

самой сущности отстранения к... — и при этом именно так, что экстатически, т.е. интенционально, структурированные отношения к чему-то это «что-то» понимают всякий раз *как* сущее, т.е. в его бытии. Но деятельное отношение к сущему, хотя в нем понято бытие сущего, не обязательно явно отличает это уже понятое бытие от того сущего, с которым отношение соотносится. Тем более нет необходимости в том, чтобы это различие бытия от сущего было постигнуто в понятии. Напротив, поначалу даже само бытие берется как сущее и разъясняется с помощью определений сущего, как

было в начале античной философии. Когда Фалес на вопрос «Что есть сущее?» отвечает — «Вода», то здесь он изъясняет сущее, исходя из сущего, хотя по сути он разыскивает, *что* есть сущее *как* сущее. В своем вопросе он имеет в виду нечто такое, как бытие, в ответе же интерпретирует бытие как сущее. Этот способ интерпретации бытия в течение долгого времени остается для античной философии общепринятым. Даже после существенного продвижения, сделанного Платоном и Аристотелем, эта интерпретация по сути остается в философии

общепринятой и по сей день.

Бытие берется как сущее и в постановке вопроса, что есть сущее *как* сущее. Здесь бытие, хотя и интерпретируется не так, как должно, становится все же проблемой. Dasein всегда знает о чем-то таком как бытие. Dasein понимает, коль скоро оно экзистирует, бытие и соотносится с сущим. Различие бытия и сущего, хоть и не признаваемое явно, латентно *есть вот-здесь* (ist da) в Dasein и его экзистенции. Различие есть *вот*, т.е. оно имеет тот же способ быть, что и Dasein, это различие принадлежит экзистенции. Экзистенция как бы

означает «быть в исполнении этого различия». Только такая душа, которая может провести это различие, пригодна для того, чтобы перерасти душу животного и стать душой человека. *Различие бытия и сущего* *временится во временении временности* [\[300\]](#) . Лишь поскольку это различие всегда временит себя на основе временности и вместе с временностью, т. е. поскольку оно выявлено, его можно собственным образом и явно сознавать, как сознаваемое — ставить под вопрос, как поставленное под вопрос — исследовать, как исследуемое — постигать в понятии. Различие бытия

и сущего до-онтологично, т.е. без
эксплицитного понятия бытия, уже
есть-вот латентно в экзистенции
Dasein. Как таковое оно может стать
членораздельно понятой
дифференцией. Экзистенции *Dasein*
принадлежит в силу временности
непосредственное единство
понимания бытия и отношения к
сущему. Лишь потому, что это
различие принадлежит экзистенции,
оно может тем или иным способом
стать эксплицитным. Поскольку в
членораздельности этого различения
бытия и сущего различные члены
выделяются по отношению друг к
другу, бытие становится возможной

темой постижения в понятии (логосе). Поэтому мы называем членораздельно осуществленное различие бытия и сущего *онтологической дифференцией*. Членораздельное осуществление и образование онтологической дифференции, поскольку она основывается в экзистенции Dasein, также не есть нечто произвольное и мимолетное, но это — деятельное отношение, лежащий в основании Dasein, и в этом деятельном отношении конституируется онтология, т. е. философия как наука. Чтобы ухватить возможность и понять способ этого

конституирования философии как науки в экзистенции Dasein, нам потребуется несколько предварительных замечаний по поводу понятия науки вообще. Мы попытаемся в этой связи показать, что философия как наука не есть некий случайный каприз Dasein, но что свободная возможность философствовать, т.е. экзистентная необходимость философии, имеет свое основание в сущности Dasein.

6) *Временность* и *опредмечивание* *сущего*
(*позитивная наука*) и *бытия*
(*философия*)

Понятие философии точно так же, как и понятие *нефилософской науки*, может быть разъяснено только из правильного понятия *Dasein*. Только благодаря такому разъяснению получит разумное обоснование то, что мы в начале этих лекций утверждали догматически, проводя границу между философией как наукой и, с одной стороны, формированием мировоззрения, а с другой, позитивными науками. Наука — это вид познания. Познание имеет в своей основе характер выявления. Выявленность чего-то мы называли истиной. Наука — это вид познания ради выявленности как

таковой. Истина есть определение (определенность как ручательство) Dasein, т.е. некая свободная и свободно избираемая возможность его экзистенции. Наука как особого рода познание ради выявленности есть возможность экзистирования в смысле некоторой задачи, которую можно свободно перед собой поставить и свободно совершенствовать. Наука — это познание ради выявленности как таковой. Это значит, что выявляемое должно стать открытым только во внимании к нему самому в его чистой содержательности и специфическом способе быть.

Выявляемое — единственная
инстанция своих возможных
определений, тех понятий, которые
по ходу истолкования к нему
приспосабливают. Наука в качестве
так определенного вида познания
конституируется по существу всегда
уже на основе чего-то данного
наперед. То, что уже выявлено до
всякой науки, может стать
предметом научного исследования.
Научное исследование
конституируется в опредмечивании
прежде уже как-то выявленного.

Что это значит?

Опредмечивание будет различным в
зависимости оттого, *что* и как дано

заранее. Теперь мы знаем, что наряду с фактической экзистенцией Dasein всегда уже выявлено, заранее дано, *сущее* и — в соответствующем понимании бытия — *бытие*. Сущее и бытие выявлены равноисходно, хотя и неразличенно. Следовательно, в каждой фактической экзистенции Dasein заложены две основные сущностные возможности опредмечивания, которые, очевидно, коль скоро бытие всегда есть бытие сущего, а сущее *как* сущее всегда есть, в самих себе соотнесены друг с другом, что не отменяет фундаментального различия между ними. Поскольку во временности

Dasein всегда уже исполняется различие между сущим и бытием, временность — это корень и основа возможности, а заодно, если правильно понимать сказанное, для фактической необходимости опредмечивания данного наперед сущего и данного наперед бытия. Данное наперед сущее в фактичном вот-бытии (Dasein) обнаруживается непосредственно в том направлении, куда нацелены экзистентные отношения Dasein. Сущее дано наперед в том специальном смысле, что оно исконно лежит в поле зрения Dasein и его экзистенции. Оно просто пред-лежащее, положенное

— positum, и при этом пред-лежит не только как природа, но и как само Dasein. В опредмечивании сущего, которое держится определенного направления, заданного тем, куда целит повседневное непосредственное понимание, конституируются позитивные науки.

Хотя бытие также уже выявлено в понимании бытия, все же Dasein как экзистирующее не соотносится с бытием как таковым непосредственно, даже со своим собственным, в том смысле, что оно не понимает это последнее, так сказать, онтологически, но поскольку для Dasein дело идет о его

собственной способности быть, эта способность быть первично понимается как способность быть таким-то и таким-то сущим, каковое есмь я сам. Бытие тоже ведомо и потому некоторым образом дано наперед, но оно не обнаруживается в том направлении, куда метит фактичная повседневная экзистенция как отношение к сущему. Центральный момент опредмечивания сущего, того опредмечивания, в котором конституируются позитивные науки, причем всякий раз по-разному, соответственно содержанию и способу бытия соответствующих

областей бытия, заключается в наброске бытийного устройства того сущего, которое должно стать предметом. Этот набросок бытийного устройства, связанный с определенной областью сущего, набросок, в котором заключается суть основополагающего для позитивных наук опредмечивания, не представляет собой, тем не менее, исследования *бытия* соответствующего сущего. Он имеет характер до-онтологического мышления, в состав которого, впрочем, может входить и фактически всегда уже входит приобретенное знание об

онтологических определениях соответствующего сущего. Так, естественные науки Нового времени строили себя в опредмечивании природы на пути некоторого математического ее наброска, в котором были установлены основные определения, относящиеся к природе вообще, но эти основные определения осознавались как онтологические. Галилей, сделавший здесь первый шаг, исполнил этот набросок, исходя из определенного знания и в границах определенного знания — знания об основных онтологических понятиях, относящихся к природе, таких как

движение, пространство, время, материя, которые он перенимает у античной философии и схоластики, хотя нельзя сказать, что он *просто* перенимает их в соответствующей специфической форме. Сейчас не стоит дальше углубляться в проблему опредмечивания, которое играет конститутивную роль для позитивных наук и имеет смысл наброска [определенного] бытийного устройства. Мы должны только запомнить, что и позитивные науки о сущем, причем именно в том, что в первую очередь придает им прочность и состоятельность, пусть до-онтологически, но с

необходимостью вступают в отношение с бытием. Но это не значит, что они тем самым уже эксплицитно вторгаются в область онтологии.

Наш вопрос направлен на опредмечивание бытия как такового, т.е. — на вторую существенную возможность опредмечивания, в которой должна конституироваться философия как наука.

В фактической экзистенции Dasein, неважно — научной или до-научной, бытие ведомо, но фактическое Dasein дезориентировано в отношении бытия. Сущее не просто в *е* домо, оно пред-лежит. Dasein

соотносится непосредственно с сущим, и здесь понимание бытия — ведущее. По сути, опредмечивание бытия всегда возможно, поскольку бытие некоторым образом выявлено. Но направление возможного наброска бытия как такового остается под вопросом, оно слишком неопределенно и ненадежно, чтобы из этого наброска можно было заполучить бытие собственно как предмет. После всего, что было сказано раньше, не требуется никаких дальнейших указаний, чтобы стало ясно, что поначалу и в течение долгого срока исходная временность и тем более

темпоральность оставались
потаенными; иначе говоря,
потаенным было именно то, в
направлении чего мы набрасываем
бытие, дабы сделать его предметом
темпоральной интерпретации. Но
потаенной остается не только
временность, хотя нечто такое как
время всегда заявляет о себе, скрыты
даже такие, лучше знакомые,
феномены, как феномен
трансценденции, феномен мира и
бытия-в-мире. Они, впрочем, скрыты
не полностью, поскольку Dasein
знает о чем-то таком как Я и другое.
Если трансценденция и скрыта, то
это не — тотальное незнание, а, что

куда более судьбоносно,— заблуждение, ложная интерпретация. Ложные интерпретации и заблуждения преграждают путь к подлинному знанию куда упрямее, чем тотальное незнание. Однако ложные интерпретации трансценденции, фундаментальных отношений Dasein к сущему и к себе самому — не просто ошибки мысли и нехватка проницательности. Они имеют свое основание и свою необходимость в исторической экзистенции самого Dasein. В конечном итоге, эти ложные интерпретации необходимо было проделать, чтобы Dasein посредством

их исправления проложило путь к подлинному феномену. Мы можем быть вполне уверены, что и в темпоральной интерпретации бытия как такового затаилось ложное толкование, и опять же — совсем не случайное, хоть мы и не знаем, где лежит ошибка интерпретации. Нежелание понимать, что рядом с увиденным действительно и истолкованным подлинно всегда соседствует глубинная не-истина, было бы противно смыслу философствования и всякой науки. История философии служит подтверждением тому, что всякая онтологическая интерпретация, если

иметь в виду существенно
необходимый для нее горизонт и его
обеспечение, походит скорее на
движение ощупью по кругу, чем на
однозначную и методичную
проработку вопроса. Уже
фундаментальный акт
конституирования онтологии, т.е.
философии, — опредмечивание
бытия, т.е. *набросок бытия в
направлении некоторого горизонта
понятности* — и именно этот
фундаментальный акт, отдан на
произвол сомнительного и
ненадежного и постоянно находится
под угрозой искажения, поскольку
опредмечивание бытия необходимо

должно продвигаться в направлении наброска, который бросает против течения повседневных дел вот-бытия. Поэтому проект бытия или сам с необходимостью становится онтическим, или же он избирает направление, ведущее в сторону мышления, постижения в понятии, души, духа, субъекта, без того чтобы понять необходимость изначально подготовленного онтологического освоения именно этой сферы, т. е. без того чтобы всерьез отнестись к работе. Ведь что субъект и сознание, как говорят, нельзя опредмечивать, что здесь речь идет о чем-то отличном от наличной вещи, мы

слышим с незапамятных времен, из всех закоулков философии, и в то же время — больше не способны услышать.

Проведенная онтологическая интерпретация подручного в его подручности показала, что мы набрасываем бытие на презентацию, т.е. темпоральность. Поскольку темпоральный набросок позволяет предметить бытие и обеспечивает возможность соответствующего понятия, т. е. конституирует онтологию вообще как науку, мы называем эту науку в отличие от позитивных наук *темпоральной наукой*. В этой науке все

интерпретации движутся вдоль
путеводной нити должным образом
проясненной временности в смысле
темпоральности. Все положения
онтологии суть *темпоральные
положения*. Ее истины — это
выявленные структуры и
возможности бытия в свете
темпоральности. Все
онтологические положения имеют
характер *veritas temporalis*.

Мы показали с помощью
анализа бытия-в-мире, что
бытийному устройению принадлежит
трансценденция, что Dasein само
трансцендентно. Оно преступает
себя, т.е. в трансценденции оно

превосходит себя. Трансценденция впервые делает возможным экзистирование в смысле отношения к самому себе как сущему, к Другим как сущим и к сущему в смысле наличного и подручного. Так что трансценденция как таковая в смысле нашей интерпретации есть ближайшее условие понимания бытия, то ближайшее, в направлении чего онтология заранее набрасывает бытие. Опредмечивание бытия можно осуществить, только принимая во внимание трансценденцию. Так конституированную науку бытия мы называем наукой, которая ставит

вопросы и предлагает истолкования в свете правильно понятой трансценденции, т.е. *трансцендентальной наукой*. Хотя это понятие трансцендентальной науки не совпадает безоговорочно с тем, что было у Канта, мы вполне в состоянии прояснить кантову идею трансцендентального и философии как трансцендентальной философии в ее основной тенденции из более изначального понятия трансценденции.

Мы показали, однако, что трансценденция со своей стороны коренится во временности и, тем самым, в темпоральности, т.е. *время*

есть первичный горизонт
трансцендентальной науки,
онтологии, или коротко —
трансцендентальный горизонт.
Поэтому заголовок первой части
исследования о «Бытии и времени»
звучит так: «Интерпретация Dasein в
направлении временности и
экспликация времени как
трансцендентального горизонта
вопроса о бытии». Поскольку
онтология в своей основе есть
темпоральная наука, постольку
философия в правильно понятом, не
совсем кантовом смысле есть
трансцендентальная философия, но
не наоборот.

в) *Темпоральность и a priori бытия. Феноменологический метод онтологии*

Все онтологические положения, коль скоро они представляют собой высказывания о бытии в свете правильно понятого времени, суть темпоральные положения. Лишь поскольку онтологические положения суть темпоральные положения, они могут и должны быть *апприорными положениями*. В онтологии имеется нечто такое как *a priori* только потому, что она — темпоральная наука. *A priori* значит «от более раннего», или «более раннее». «Более раннее» — это,

очевидно, некоторое *определение* времени. Если у нас достало внимания, то нам должно было броситься в глаза, что по ходу изложения ни одно слово не требовалось нам чаще, чем выражение «уже». Это «заранее уже» лежит в основании; это «должно всегда уже заранее быть понято»; где выходит навстречу сущее, «прежде уже» набрасывается бытие. Используя все эти временн *ы* е, т.е. темпоральные термины мы подразумеваем нечто такое, что в традиции, начиная с Платона, хотя сам термин, быть может, и не используется, называют *a priori*. Кант

говорит в предисловии к своему сочинению «Метафизические основы естественной науки»: «Познать нечто а priori означает познать это из его чистой возможности» [\[301\]](#) . А priori означает, следовательно, то, что делает возможным сущее как сущее в его *что* и *как*. Но почему эта возможность, точнее, это «делающее возможным» характеризуется при помощи термина «более раннее»? Конечно, не потому, что мы понимаем это раньше, чем само сущее. Ведь сперва и прежде всего у нас есть опыт сущего. Бытие мы познаем позже, если вообще

познаем. Это временное определение — «раньше» — не может подразумевать порядок времени, который дан в расхожем понятии времени в смысле внутривременности. С другой стороны, невозможно отрицать, что в понятии *a priori*, более раннего, налицо определение времени. Поскольку, однако, не видят, в какой мере интерпретация бытия необходимо осуществляется в горизонте времени, неизбежно пытаются отбросить темпоральные определения в объяснении *a priori*. В этом заходят так далеко, что говорят: *a priori*, сущностные моменты, т.е.

определение сущего в его бытии, есть
вневременное, сверхвременное,
бездвременное. Что же получается? —
То, что делает возможным,
возможности характеризуются с
помощью временного определения
— «более раннее», поскольку в этом
a priori нет ничего от времени? Так
что — *lucus a non lucendo*? Кто хочет в
это верить, пусть верит.

Опять же, весьма характерно для состояния философской постановки вопроса сегодня и издавна то обстоятельство, что, хотя об априорной познаваемости или непознаваемости ведутся пространственные споры, при этом

никому не приходит на ум хотя бы разок спросить себя, что могло бы при этом, собственно, иметься в виду, почему здесь возникает временн о е определение и почему оно обязательно должно возникнуть. Правда, покуда мы ориентируемся на расхожее понятие времени, мы остаемся беспомощными, и отвергать догматически связь а priori и времени означает только — быть последовательным, пусть и в негативном смысле. Однако расхожим образом понятое время, о котором здесь идет речь,— это все-таки только отдаленный, хотя и законный, отпрыск того исконного

времени, в котором бытийное устройство Dasein имеет свое основание. *Только исходя из темпоральности можно объяснить, почему онтологические определения бытия имеют характер a priori.* Мы попробуем это бегло обрисовать, насколько это вообще возможно проделать в общих чертах.

Мы видели, что во всяком отношении к сущему уже понято бытие, причем не мимоходом: нечто подобное, напротив, должно быть понято предварительно (ис-ходно). Возможность отношения к сущему требует предшествующего понимания бытия; в свою очередь,

понимание бытия требует предварительного наброска в направлении времени. Но где та инстанция, от которой исходит требование все более исходных условий? Это — сама временность как фундаментальное устройство Dasein. Поскольку она делает возможным *заодно* понимание бытия и отношение к сущему, это — «делающее возможным» и «делание возможным», т.е. сами возможности в смысле Канта, в своей специфической взаимосвязи, «временны», т.е. темпоральны. Поскольку то, что исходно делает возможным, сам исток возможности,

— это время, время временит само себя как самое раннее, самое раннее как таковое. *Время раньше всякого возможного «раньше»*, какого угодно рода, поскольку оно вообще есть фундаментальное условие «раньше». И поскольку время как исток, откуда происходит возможность, исток возможностей, есть самое раннее, все воз-можности как таковые в их функции делать возможным носят характер более раннего, т.е. а priori. Но из того, что время — самое раннее в том смысле, что оно — возможность всякого «раньше» и всякого априорного порядка фундирования, не следует, что время

онтически есть первое сущее, отсюда также не следует, что время есть всегда, что оно вечно, не говоря уж о том, что время вообще нельзя назвать сущим.

Мы слышали уже: Dasein пребывает повседневно, ближайшим образом и по преимуществу единственно при сущем, хотя оно при этом и для этого уже должно понять бытие. Однако вследствие расходования, потери себя в сущем — как в самом себе, в Dasein, как и в таком сущем, которое не есть Dasein — Dasein не знает о том, что оно уже поняло бытие. Фактично экзистирующее Dasein забыло это

более раннее. Но если затем бытие, которое «раньше» всегда уже понято, собственным образом превращается в *предмет*, то опредмечивание этого более раннего, этого забытого должно иметь характер возвращения к прежде (и заранее) уже понятому. Платон, первооткрыватель а priori, тоже видел эту черту опредмечивания бытия, когда характеризовал ее как ἀνάμνησις, как воспоминание. Мы приведем в качестве доказательства только один короткий отрывок, взятый из одного из главных в этой связи диалогов — «Федра».

Οὐ γάρ ἢ γε μήποτε ἰδοῦσα τήν

ἀλήθειαν εἰς τόδε ἤξει τό σχῆμα. Δεῖ γάρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰόν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τό ὄν ὄντως. Διό δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια πρὸς γάρ ἐκείνοις ἀεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεός ὢν θεῖός ἐστιν [\[302\]](#) .

Ведь душа, которая никогда не видела истины, т.е. вообще не понимает истину как истину, никогда не сможет принять облик человека, ибо человек должен, откликаясь на

свойственный ему способ-быть, понимать так, что он окликает сущее, имея в виду его сущность, т. е. окликает его бытие и при этом таким образом, что он, исходя из многообразия воспринятого (сущего), возвращает его к понятию. Это понятийное познание сущего в его бытии есть воспоминание о том, что **о** видела наша душа прежде (т.е. в том, что предшествовало), о том, что она видела, странствуя вместе с богом, глядя (с пренебрежением) поверх того, что мы сейчас, а именно в повседневной экзистенции, называем сущим, видела, когда в этом пренебрежении сущим

вырывалась вверх к подлинно
сущему, т.е. — к самому бытию.
Поэтому по праву только мышление
философа обретает крылья, ибо это
мышление в меру возможности
всегда пребывает рядом с тем, с чем
пребывает и бог, именно так
становясь божественным. —

Соответствующую интерпретацию
обучения и познавания вообще и
фундированность обучения в
припоминании

Платон
демонстрирует в «Федоне»: ὅτι ἡμῖν ἡ
μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις [\[303\]](#)
, само обучение есть не что иное, как
припоминание. Когда благодаря
понятийному мышлению сущности

душа выныривает из низины сущего к бытию, это имеет характер воспоминания о виденном прежде. Оставив в стороне миф о душе, мы могли бы сказать: бытие имеет характер более раннего, о чем человек, знающий ближайшим образом и по преимуществу только сущее, позабыл. Освобождение скованного обитателя пещеры, когда тот поворачивается к свету, есть не что иное, как возвращение от забвения к воспоминанию о более раннем, и в этом заключается возможность понимания самого бытия.

Благодаря этим намекам мы

разве что в общих чертах обрисовали взаимосвязь *априорности* и *темпоральности*. Всякое априорное темпоральное — т.е. всякое философское — образование понятий полностью противоположно образованию понятий в позитивных науках. Чтобы увидеть это должным образом, нужно проникнуть дальше в загадку *априорности* и метод познания *a priori*. Центр кристаллизации онтологической проблематики лежит в особом выделении временности *Dasein*, причем именно в отношении ее темпоральной функции. При этом мы должны со всей возможной

трезвостью отдать себе отчет в том, что время не есть нечто такое, что созерцается в экзальтированной, преисполненной тайны интуиции; время размыкается только в определенным образом внутренне устроенной понятийной работе. Но и она не просто замысливается гипотетически, так что ее самое, как она есть, мы упускаем из виду. Мы вполне можем проследить за основными чертами ее внутреннего устройства, мы можем выявить возможности ее вызревания (*Zeitigung*) и видоизменения, но только восходя к ней от фактично конкретной сущности экзистенции

Dasein, а это значит — исходя из ориентации на то сущее, которое выявляется наряду с самим Dasein и ему встречается.

Глядя на все в целом, мы должны удерживать следующее: в экзистенции Dasein лежит двойная по сути возможность опредмечивания наперед данного. В экзистенции Dasein фактически берут начало два основных вида науки: опредмечивание сущего как позитивная наука, опредмечивание бытия как темпоральная, соответственно, трансцендентальная наука, онтология, философия. Не существует такого отношения к

сущему, в котором не было бы понято бытие. Невозможно такое понимание бытия, которое не было бы укоренено в отношении к сущему. Понимание бытия и отношение к сущему не просто случайно сходятся в одном месте. Они разворачиваются как уже лежащие латентно в экзистенции Dasein как то, чего требует горизонтально-экстатическое устройство временности и что временность делает возможным в особой внутренней взаимопринадлежности. Покуда эта взаимопринадлежность отношения к сущему и понимания бытия не постигнута из временности,

философская постановка вопроса остается отданной на произвол двойной опасности, во власть которой она снова и снова попадала в своей предшествующей истории. Либо все онтическое растворяется в онтологическом (Гегель), и при этом теряется из виду основание возможности самой онтологии; или же онтологическое вообще не усматривается и устраняется в онтическом объяснении без понимания онтологических предпосылок, которые всякое онтическое объяснение уже заранее в себе прячет. Эта двойная ненадежность, пронизывающая всю

предшествующую философскую традицию как со стороны онтологического, так и со стороны онтического, т. е. отсутствие радикально фундированного понимания проблемы, всегда сдерживало надежное обоснование и разработку метода онтологии, т.е. научной философии, или преждевременно обезображивало подлинно удачные попытки.

Метод онтологии, однако, как метод есть не что иное, как последовательность шагов в подходе к бытию как таковому и разработка его структур. Мы называем этот метод онтологии *феноменологией*.

Точнее говоря, феноменологическое исследование есть явное радение о методе онтологии. Эти усилия, их удача или неудача зависят, как следует из наших объяснений, в первую очередь, от того, насколько феноменология для самой себя удостоверялась в предмете философии, насколько она в соответствии со своим собственным принципом непредвзято подходит к тому, чего требуют сами вещи. Мы не будем сейчас вникать в основные составляющие этого метода. Фактически, мы их постоянно применяли. Было бы важно еще раз пройти по проделанному пути, на

этот раз явно осмыслив, как мы по нему шли. Но для начала важно вообще хотя бы раз пройти по этому пути, чтобы, во-первых, научиться удивляться загадкам вещей, а во-вторых, распрощаться со всеми иллюзиями, которые особенно упрямо вьют гнезда в философии.

Не существует какой-то одной определенной феноменологии, и если бы она и могла существовать, то никогда не стала бы чем-то вроде философской техники. Ведь в самом существе подлинного метода как пути к размыканию предмета заключена необходимость всегда сообразовываться с тем самым, что,

благодаря самому методу, размыкается. Именно когда метод действительно подлинный, когда он открывает доступ к предмету, тогда само сделанное на его основе продвижение, приближение к истоку в размыкании, позволят методу, который всему этому способствовал, устареть. Единственно поистине новое в философии и науке — это подлинное вопрошание и находящаяся у него на службе борьба с вещами.

В этой борьбе уже осуществляется и при этом без всякой бесполезной полемики столкновение с тем, что сегодня

больше, чем когда бы то ни было, угрожает философии изнутри всех сфер духовной жизни,— навязыванием мировоззрения, магией и позабывшей свои границы позитивной наукой. Во времена Канта упоминали в качестве таких сил формирование мировоззрения, магию и миф — философию чувства. Пусть эти лекции завершит то, что Кант, первый и последний научный философ, философ величайшего после Платона и Аристотеля размаха, считал нужным сказать против философии чувства. Пусть, по крайней мере, пример Канта призывает нас к трезвости и

действительной работе, даже если сами наши лекции и не достигли этого результата. Мы процитируем небольшое сочинение «О превозносимом нынче благородном тоне в философии» (1796). Канту случается здесь говорить о Платоне, и он различает при этом Платона-академика и Платона, как он говорит, писателя писем. «Платон академик стал, хоть в этом не было его вины (ведь он использовал свои интеллектуальные созерцания лишь в попятном движении, дабы разъяснить возможность синтетического познания а priori, а не двигаясь вперед, дабы расширить

это познание при помощи тех самых идей, что прочитываются в божественном рассудке), отцом всевозможной мечтательности при помощи философии. Но я не хотел бы смешивать (заново переведенного на немецкий) Платона — писателя писем, с этим, первым» [\[304\]](#) . Кант цитирует одно место из седьмого письма Платона и приводит его в качестве свидетельства мечтательности самого Платона. «Кто же не видит здесь мистагога, который не только сам погружен в фантазии, но еще и состоит членом некоего клуба и, когда говорит со своими адептами в

противоположность простым
смертным (под которыми
подразумеваются все
непосвященные), *важничает* своей
мнимой философией! — Да будет
мне позволено привести некоторые
новейшие образцы такого сорта. — В
новейшей мистически-
платонической речи это звучит так:
«Всякая философия, исходящая от
человека, способна изобразить
только утреннюю зарю, солнце же
можно только предчувствовать». Но
никто не может предчувствовать
солнце, если однажды его уже не
видел; ведь вполне могло бы
случиться, что на нашей планете за

ночью закономерно следует день (как в Моисеевой истории творения [— до сотворения солнца]), но из-за того, что небо постоянно затянуто тучами, никому ни разу не случилось увидеть солнца, хотя при этом все повседневные дела идут своим чередом в соответствии со сменой дня и ночи (и времен года). Между тем, при таком положении вещей истинный философ вовсе не стал бы *предчувствовать* солнце (ведь это не его дело), вместо этого он, вероятно, сумел бы о нем *догадаться*, дабы, приняв гипотезу о подобном небесном теле, объяснить описанный феномен и тем самым встретить его

во всеоружии. — Хотя на солнце (сверхчувственное) и нельзя прямо смотреть без того, чтобы не ослепнуть, однако видеть его в достаточной мере [явно] в отражениях (в разуме, освещающем душу при помощи морали) или даже в практических замыслах, как это делал поздний Платон,— это вполне осуществимо. Вопреки этому, новые платоники 'несомненно предлагают нам всего лишь бутафорское солнце', поскольку они с помощью чувства (предчувствий), т.е. чего-то чисто субъективного, что не дает никакого понятия о предмете, хотят нас обмануть, чтобы продать нам,

заманив нас миражем объективного знания, некий побочный продукт экзальтации. — В подобных картинных выражениях, которые должны сделать понятным упомянутое предчувствие, платонизирующий философ нынче неистощим; например, он говорит: 'подойти так близко к богине Мудрости, что можно слышать шелест ее одежд'; или же, восхваляя искусство некоего Лжеплатона: 'хоть он и не смог поднять покрывало Изида, однако сумел сделать его все же столь тонким, что под ним угадываются черты богини'. Насколько тонким, при этом не

сказано. Видно, все же достаточно толстым, чтобы из скрытого под ним призрака можно было сотворить все, что душе угодно: ведь иначе это видение было бы такого сорта, что следовало бы отвести глаза» [\[305\]](#) . Кант завершает это свое сочинение так: «Впрочем, хоть мы и не принимаем это предложение в качестве любовной сделки, 'если, — как сказал однажды по другому поводу Фонтенель,— господин N. желает во всем верить оракулу, никто не может ему этого запретить'» [\[306\]](#) .

ПОСЛЕСЛОВИЕ ИЗДАТЕЛЯ

Книга воспроизводит текст лекций, читанных под тем же названием четыре часа в неделю в летнем семестре 1927 года в университете Марбурга/Лана.

Фриц Хайдеггер сделал копию первоначального рукописного наброска лекций. Машинописная копия и рукопись были сверены издателем. Те места, которые еще не были расшифрованы Фрицем Хайдеггером, — в особенности вставки и маргиналии на правой стороне страниц рукописи — необходимо было перенести в текст в качестве дополнений. Завершенный таким образом вариант текста мы

сравнили затем с конспектом лекций, составленным Симоном Мозером (Карлсруэ), тогдашним учеником Хайдеггера. При этом оказалось, что конспект настолько точен, что речь шла, по сути, о весьма хорошей стенограмме, которую сам составитель конспекта переписал на машинке. Хайдеггер после того как конспект был готов много раз его просматривал и в нескольких местах снабдил маргиналиями.

Публикуемый здесь текст был составлен согласно указаниям Хайдеггера из рукописи и конспекта в соответствии с данными автором

предписаниями. Рукописный вариант содержит разработку лекционного курса — текст, состоящий местами из кратких указаний и разбитый на части, главы и параграфы. Хайдеггер, однако, во время чтения лекций до такой степени отклонялся от рукописи, что зачастую придавал своим мыслям иную форму или же излагал мысль, набросанную на бумаге лишь вкратце, значительно более широко и подробно. Подобным же образом вставки и маргиналии, помещенные справа на страницах манускрипта и написанные или во время составления чернового наброска лекций, или после его

завершения, в устном изложении были сформулированы более развернуто. Возникшие в ходе чтения лекций переформулировки, отклонения и уточнения были зафиксированы в стенограмме и, тем самым, мы смогли внести их в рукопись, предназначенную для публикации.

К таким заимствованиям из стенограммы относятся возвращения к уже изложенному материалу в начале каждой пары. Поскольку здесь мы имеем дело не просто с повторениями, но с подведением итогов в измененной форме, а также с дополнениями, эти возвращения к

уже прочитанному были включены в движение содержания, представленное в лекциях.

Все части текста, которые были взяты из конспекта и стенограммы, прошли проверку на аутентичность с точки зрения стиля. Случайные ошибки, которые возникали при восприятии на слух, можно было исправить путем сравнения с первоначальным рукописным наброском лекций.

И все же описание соотношения конспекта и рукописного текста было бы неполным, если бы мы не упомянули о том, что многие подробности, имеющиеся в

манускрипте, были при чтении лекций опущены, так что в этом отношении конспект уступает рукописи.

При подготовке текста к печати издатель стремился совместить рукопись и конспект таким образом, чтобы ни одна мысль, зафиксированная на бумаге, или, напротив, возникшая в ходе устного изложения, не была утрачена.

Текст лекций был вновь просмотрен перед публикацией. Характерные для устной речи необязательные частицы и повторения были опущены. Тем не менее, особый стиль лекций

следовало сохранить. Нам показалось целесообразным предпринять более подробное членение зачастую длинных параграфов на разделы, что позволяет обозреть содержание целого в деталях.

Разъяснения Хайдеггера внутри цитат, а также их переводы [на немецкий язык] помещены в квадратные скобки.

В лекциях предпринята детальная разработка центральной для третьего раздела первой части «Бытия и времени» темы — попытки ответить на ведущий для трансцендентальной аналитики

Dasein вопрос о смысле бытия вообще посредством выявления «времени» в качестве горизонта любого понимания бытия. Как показывает построение лекционного курса, очищение и прояснение «темпоральности бытия» начинается вовсе не непосредственно там, где заканчивается второй раздел «Бытия и времени», но происходит в рамках нового исторически ориентированного подхода (в первой части). Этот подход дает возможность увидеть, что разработка вопроса о бытии и относящейся к нему аналитики Dasein возникает из попытки более изначального

усвоения западной традиции и ее метафизически-онтологической проблематики, а не из каких-то мотивов, почерпнутых из экзистенциальной философии или феноменологии сознания. И мы видим, *как* это происходит. Хотя из трех частей, намеченных в «Очерке лекций», в силу ограниченного количества лекционных часов были действительно проработаны только первая часть и первая глава второй части, многие построения, предвосхищающие последующие части, позволяют бросить взгляд на то, что проработать не удалось. Но и помимо этого для разъяснения

тематики «Времени и бытия» первая глава второй части имеет решающее значение. Опубликованный здесь текст даже в его незавершенной форме позволяет понять систематический план разработки вопроса о бытии, как он виделся Хайдеггеру из той точки на пути мышления, которую он тогда проходил. К тому же в тексте лекций содержится первое публичное упоминание об «онтологической дифференции».

Я сердечно благодарю лицензиата богословия Вильгельма фон Херманна за помощь в трудной работе по сверке текста и подготовке

его к публикации, а также за помощь в чтении корректур. Я хочу поблагодарить также кандидата философии Мюррея Майлза и кандидата философии Хартмута Титьена за внимание и тщательность при внесении правки.

Фрайбург в Брайсгау, весна 1975 г.
Фридрих-Вильгельм фон Херманн

ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Еще не пришло время говорить о *традиции* перевода текстов Хайдеггера на русский язык, поэтому

может случиться, что читатель всякий раз, открывая новую книгу, на обложке которой кириллицей написано имя Хайдеггера, не узнает автора или, по крайней мере, должен сделать определенное усилие, чтобы узнать.

Лекции «Основные проблемы феноменологии» Хайдеггер читал в тот год, когда в издаваемом Гуссерлем «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» вышел в свет его главный труд — «Бытие и время». По содержанию лекции представляют собой, как указывает сам автор, «новую разработку третьего раздела, первой

части 'Бытия и времени'», и, разумеется, Хайдеггер *говорит* на том же языке. Но, заметим, говорит, а не пишет. Поэтому замысловатое и своевольное письмо «Бытия и времени» здесь примеряется к возможностям устной речи.

Я работал с постоянной оглядкой на варианты перевода, предложенные В. В. Бибихиным и А. В. Михайловым, но не всегда им следовал, поскольку полагаю, что те или иные переводческие решения еще рано канонизировать, хоть это, как уже было сказано, и создает определенные неудобства для читателя. Русский философский язык

еще должен переболеть после прививки хайдеггеровой речи, оставшись при этом самим собой, т.е. *русским* языком. Переводческие правила Кирилла и Мефодия, о верности которых (и верности которым) говорит В. В. Бибихин в «Примечаниях переводчика» к «Бытию и времени», поняты слишком жестко — вплоть до готовности умереть за единый умляут, не кажутся мне здесь уместными: мы должны всячески беречься от искушения принять фальшивые ноты в языке (а ухо, увы, быстро к ним привыкает!) и насилие над русским синтаксисом за

верность тексту оригинала, за некое миметическое усилие по отношению к «мыслящей немецкой речи». Впрочем, подобного рода искушений почти невозможно избежать, имея дело с властным языком Хайдеггера. Очень трудно избежать переиначивания языка, постоянного расшатывания привычных значений слов, появления некоей «зауми» — дай Бог, чтобы в хлебниковском смысле! Разумеется, это — подражание способу работы с языком у самого Хайдеггера, но здесь переводчика может легко подвести поэтический слух и вкус, и мой перевод в этом отношении, я уверен,

не исключение.

Мотивы, скрывающиеся за выбором того или иного варианта перевода ключевых терминов в этом издании, я объясняю в примечаниях, стараясь при этом описать по-русски структуру, семантическое поле и «звучание» соответствующего немецкого слова в особой акустике хайдеггеровых текстов, а также указать (там, где это уместно и проясняет суть дела) на не всегда явную, но всегда важную связь языка Хайдеггера с греческим философским языком. Подстрочные примечания в тексте имеют сплошную нумерацию, но

примечания переводчика в отличие от примечаний автора снабжены указанием «*примеч. переводчика*». В случае если такое примечание следует непосредственно за примечанием автора под тем же номером, оно, кроме того, помещается в квадратные скобки.

Известный любому читателю геральдический символ философии Хайдеггера — Dasein — я чаще всего оставляю без перевода (см. примеч.2 на с. 14). Это решение заслуживает более пространных объяснений, в качестве которых я приведу отрывок из одной своей работы.

Я не хотел бы включаться здесь в

бесконечно разросшееся и происходящее на всех языках мира обсуждения всевозможных переводческих находок в связи с термином Dasein: все они представляют собой, на мой взгляд, погоню за недостижимым. Я полагаю, что со временем слово Dasein привьется в русском языке, станет в нем своим, как стали своими «грамматика», «материя» или «штамп». Правда, попытки склонять это слово: «дазайна», «дазайну»..., кажутся сейчас чудовищными. Я знаю, конечно, что предложения

оставить Dasein в покое принято считать капитулянтскими. Вот одно из совсем недавних замечаний о переводах Dasein на французский язык, принадлежащее Доминику Жанико:

«Без сомнения, уж лучше оставить этот термин без перевода, чем прибегать к бессмысленным его передачам вроде 'человеческая реальность' (réalité humaine) или 'бытие-вот' (être-lá)». Но такое решение дает лишь ложное ощущение безопасности. *Систематический* отказ от перевода Dasein

превращает это последнее в нечто невыразимое, в абсолютное *άπαξ*, которое повторяется, тем не менее, на протяжении многих страниц. Хайдеггер хотел уберечь это обычное немецкое слово от *онтического употребления*, а вовсе не от возможности его хоть как-то понять. Оставаясь непереуловленным.

Dasein превращается по временам в некий странный «объект», к которому невозможно прикоснуться, — непостижимый, далекий, почти астральный. Мы забываем, что

Dasein относится к человек)' в реальности его существования, что это — заботящееся о себе бытие, «какое мы всегда сами суть и какое мы именуем человеком» (*Deconstructive Subjectivities*, ed. S. Critchley & P. Dews, SUNY Press 1996, p. 226).

А. В. Михайлов говорит, что при отказе переводить Dasein «остается 'запечатанным' именно то, над раскрытием чего трудится мысль философа» (М. Хайдеггер, «Работы и размышления разных лет», пер. А. В. Михайлова М.. «Гнозис» 1993, примеч. 1. с. 317).

Неясно только, почему невозможность адекватно передать *термин* в другом языке и, вследствие этого, — отказ от использования чреватых искажениями смысла «уже что-то значащих терминов» для его передачи авторы этих строк отождествляют с отказом от его адекватного понимания. Я такой связи не вижу. Напротив, я полагаю, что именно стремление во что бы то ни стало передать семантическое поле и систему коннотаций каждого отдельного термина, т. е. попытка в русском языке *так*

же «выкликать», эвоцировать, «выводить на свет» смыслы, как это делает Хайдеггер по-немецки в соответствии со своим в *и* дением феноменологии («Бытие и время», § 7 В, особенно — с. 38 сл.), свидетельствуют об отказе *понимать* и *желании* *воспроизводить* или *имитировать* речь философа. Неужели итоги того, «над раскрытием чего трудится мысль», *исчерпываются* выбором слова? Если это так, смысл любого иноязычного философского текста остается в

значительной мере навсегда «запечатанным». Неужели аристотелев термин $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ стал бы для русского читателя более понятным, если бы вместо латинского «материя» его стали бы переводить с помощью точной русской кальки «(строительный) лес» или «дрова»?

Впрочем, в тех местах, где Хайдеггер цитирует и интерпретирует Канта, слово *Dasein* имеет иное значение, и я перевожу «существование». Это же русское слово передает в контексте обсуждения построений Канта и

термин Existenz. Для Канта немецкое Dasein и «латинское» Existenz (existentia) суть полные синонимы. Напротив, если Existenz подразумевает способ бытия такого особого сущего (Dasein), «какое мы всегда сами суть и какое мы именуем человеком», я передаю этот термин как «экзистенция». Иногда (в исключительных случаях) давление контекста заставляет меня с неохотой извлекать из тезауруса русской хайдеггерианы «слово» «вот-бытие», которое позволяет отличить бытие от сущего: ведь Dasein — отглагольное существительное, а моя капитуляция перед этим термином, вероятно, не

позволяет этого расслышать.

Наконец, особого упоминания заслуживают латинские и греческие цитаты, появляющиеся почти повсеместно в тексте лекций. Хайдеггер цитирует отрывки из Платона, Аристотеля, Августина, Фомы Аквинского, Франсиско Суареса и многих других авторов на языке оригинала, что вполне понятно, если иметь в виду аудиторию, для которой лекции были прочитаны в 1927 году. В то время для преподавателей немецких университетов такой способ цитирования был в порядке вещей. Хайдеггер часто тут же переводит

сказанное на немецкий язык. Но поскольку студенты только что слышали греческий или латинский отрывок, подобный перевод иногда немедленно превращается в комментарий, в котором что-то раскрывается и разъясняется, а что-то, наоборот, опускается или скрадывается. Поскольку латинские и греческие вкрапления могут оказаться «немыми» для многих читателей, я даю — в тех случаях, когда они остались неперевоенными (или лишь отчасти перевоеенными) Хайдеггером, — в подстрочных примечаниях в квадратных скобках свой перевод

этих отрывков. Разумеется, всякий перевод представляет собой уже некую интерпретацию. Хайдеггер недаром цитирует упомянутых авторов по-гречески или по-латыни: ведь он стремится передать студентам свое понимание текста, без помощи посредников. Согласно воле Хайдеггера в издания его трудов не могут быть включены комментарии, выходящие за рамки разъяснений избранных вариантов перевода. Тем не менее, принятая в этом издании процедура обращения с латинскими и греческими цитатами, как кажется, принесет больше пользы, чем вреда, в нашей работе

над текстом, работе вместе с текстом.

Я хотел бы высказать благодарность доктору Герману Хайдеггеру и профессору Фридриху-Вильгельму фон Херманну, которые отнеслись с пониманием к фактичности российской культурной ситуации и любезно позволили включить в текст русских «Основных проблем феноменологии» переводы латинских и греческих отрывков и некоторые разъяснения к ним.

Я сердечно благодарю участников переводческого проекта, поддержанного INTAS, проф. К. Хельда (руководителя проекта),

проф. Л. Венцлера, д-ра Г.-Р. Зеппа, проф. О. Пёггелера, проф. А. Хаардта, проф. Г. Хюни, проф. М. Рудженини, проф. Х. Сан-Мартина, проф. Н. О. Гучинскую, проф. В. И. Молчанова, А. В. Парибка за внимательное и заинтересованное обсуждение содержательных и терминологических проблем, связанных с интерпретацией Хайдеггера.

Я хочу упомянуть с глубокой признательностью имя проф. Карла Маурера, оказавшего неоценимую помощь в переговорах с издательством Vittorio Klostermann и фондом Inter Nationes.

Наконец, моя особая
благодарность - Н. А. Печерской,
координатору проекта INTAS в
Петербурге и ректору Высшей
религиозно-философской школы, без
организационного таланта и энергии
которой это издание было бы
невозможно.

Санкт-Петербург, 2001 г.

А. Г. Черняков

[1] Новое изложение 3-го раздела I части *Бытия и времени*.

[2] В тех случаях, когда слово Dasein используется как terminus technicus, мы чаще всего оставляем его без перевода. Когда же, по нашему мнению, это слово не употребляется строго терминологически, но сохраняет связь с таким, техническим, употреблением или на него намекает,

мы передаем его при помощи искусственного, но ставшего уже привычным, выражения «вот-бытие», имитирующего морфологию немецкого слова. Термин «вот-бытие» используется нами и в других случаях, на которые уместно указать уже теперь. Одна из основных тем данного курса лекций — различие бытия и сущего, *онтологическая дифференция*. Хайдеггер определяет Dasein как особое *сущее*, а его *бытие* называет *экзистенцией* (ср. *Бытие и время*, §4 и §9). Тем не менее, в некоторых контекстах, говоря «Dasein», Хайдеггер, на наш взгляд, имеет в виду скорее бытие,

экзистенцию, а не сущее, которому такое бытие присуще. В этих случаях также появляется необходимость передавать Dasein как «вот-бытие». Эта кажущаяся неаккуратность имеет свои основания и может быть отчасти оправдана. Дело в том, что «сущность» или «что-бытие» Dasein заключается в его существовании или «как-бытии» (*Бытие и время*, § 9). Поэтому различие экзистирующего и экзистенции нельзя положить как различие "сущности" и "существования". Несмотря на это обстоятельство, вопрос об онтологической дифференции для Dasein все же может быть поставлен.

Очевидно, этот вопрос есть не что иное, как вопрос о «кто» («ктойности», «самости») вот-бытия в отличие от экзистенции как таковой (*Бытие и время*, § 25, § 64). — *Примеч. переводчика.*

[3] Schelling, WW (Ströter), Bd. 2, p. 271.

[4] Hegel, WW (Glockner) Bd. 2, p. 461 ff.

[5] K.Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 3. Aufl., Berlin, 1925, p. 1 f.

[6] Kant, WW (Cassirer), Bd. 8, p. 342 ff.

[7] Kant, WW (Cassirer); ср. Кант, Критика чистого разума В 833.

[8] Ср. Кант, Критика чистого разума В 844.

[9] Ср. там же В 868.

[10] Русский перевод *примеров* Хайдеггера лишен той структуры, которую имеет в виду автор. В первом из соответствующих немецких предложений 'ist' — связка, или копула (букв. — «сегодня *есть* суббота»), во втором — вспомогательный глагол в структуре перфекта «ist aufgegangen». Человеку, говорящему на современном русском языке, вовсе не нужно «всякий раз

уже понимать глагол 'есть'», понимая предложение «сегодня суббота» или «доска черная». Это не значит, что он никак не «понимает» при этом бытие, хотя показать это простой ссылкой на явное употребление «есть» в качестве копулы или вспомогательного глагола не удастся. — *Примеч. переводчика.*

[\[11\]](#) Hegel, WW (Glockner), Bd. I, p. 185 f.

[\[12\]](#) Arist., *Met.Z*, 1028 b 2 ff.

[\[13\]](#) Так мы передаем один из важнейших онтологических терминов Хайдеггера — das Vorhandensein. — *Примеч.*

переводчика.

[14] В этом предложении различены структурные моменты бытийного понимания (Seinsverständnis): das Verstehen (я перевожу здесь «способ понимать»), das Verstandene (понятое), seine Verstehbarkeit (понятность или понимаемость понятого). — *Примеч. переводчика.*

[15] Быть может, требования русского синтаксиса делают не столь отчетливым важное отождествление: Хайдеггер характеризует понимание бытия как набрасывание в направлении способа его

несокрытости или, буквально,— «набрасывание *на* способ его несокрытости» (Entwerfen auf die Weise seiner Unverborgenheit). По поводу понимания как набрасывания и смысла как «места» или «направления», т.е. «того, на что» (das Woraufhin) набрасывает набросок, см. *Бытие и время* §§ 31, 32. Современное русское «набросок» (беглая зарисовка, эскиз, очерк, написанный вчерне или в общих чертах план действий), как и немецкое Entwurf, не сразу позволяет расслышать «бросание-на». Сделать набросок можно на чем-то, но не на что-то, хотя набросать можно и на

чем-то и на что-то, а уж набросить только на что-то. Для Хайдеггера важно совместить эти два топологических смысла, выстроив из них третий. Наконец, набросать можно последовательность шагов, ведущих к некоторому, пусть смутному, но уже угадываемому, некоторым образом осмотрительно усматриваемому результату. Как правило, я использую в переводе выражение «набрасывать в направлении...», отдавая себе отчет в том, что никакого «направления» в оригинале нет. В. В. Бибихин переводит «das Woraufhin des Entwurfs»: «в-видах-чего наброска».

Unverborgenheit, «несокрытость» или «непотаенность», возникает в языке Хайдеггера как результат подражания внутренней структуре греческого слова ἀλήθεια, «истина» (ср. *Бытие и время* § 44 b). — *Примеч. переводчика.*

[16] *Metaph.*, E I, 1026 a 19; K 7, 1064 b 3.

[17] Текст в скобках добавлен Хайдеггером. — *Примеч. переводчика.*

[18] Термин «Obersatz» должен быть переведен как «б о льшая посылка», хотя, строго говоря, умозаключение не имеет формы

силлогизма. Насколько я понимаю, Хайдеггер имеет в виду силлогизм (BARBARA): Всякое совершенное существо существует. Бог есть совершенное существо. Следовательно, Бог существует. Тогда то, что в тексте названо большей посылкой, представляет собой на самом деле меньшую посылку, и наоборот. Всюду ниже я сохраняю имена «посылок» так, как они расставлены в *немецком оригинале*. — *Примеч. переводчика.*

[19] И. Кант, *Критика чистого разума*, В 626 ff. [Хайдеггер ссылается на издание R. Schmidt; F. Meiner Verlag].

[\[20\]](#) Kant, *Beweisgrund*, WW (Cassirer), Bd. 2, p. 76. [Русский перевод: «Единственно возможное доказательство бытия Бога», И. Кант, *Сочинения в шести томах*, Т. 1, М., «Мысль», 1963, сс. 391 —499. Я цитирую это сочинение в собственном переводе. — *Примеч. переводчика.*]

[\[21\]](#) *Критика чистого разума*, В 182.

[\[22\]](#) Baumgarten, *Metaphysica* (1743), § 34.

[\[23\]](#) Там же, § 36.

[\[24\]](#) Там же.

[\[25\]](#) *Критика чистого разума*, В 270.

[\[26\]](#) Ансельм Кентерберийский, *Proslogion*, сар. III. [«нечто такое, больше чего нельзя помыслить» — *Примеч. переводчика*.]

[\[27\]](#) *Критика чистого разума*, В 270.

[\[28\]](#) Декарт, *Meditationes de prima philosophia*. Латинско-немецкое изд. (F. Meiner), 1959. IV Медитация, р. 100.

[\[29\]](#) *Beweisgrund*, р. 76.

[\[30\]](#) *Критика чистого разума*, В 627.

[31] existiert. Добавлено
Хайдеггером. — Примеч.
переводчика.

[32] Добавлено Хайдеггером. —
Примеч. переводчика.

[33] Там же, В 628.

[34] *Beweisgrund*, p. 76.

[35] Там же, p. 77. [Текст в
квадратных скобках добавлен
Хайдеггером. — Примеч.
переводчика.]

[36] Там же.

[37] *Критика чистого разума*, В
630.

[38] Там же, В 626.

[39] Там же, В 287 примеч.; ср. также *Beweisgrund*, p. 79.

[40] *Критика чистого разума*, В 626/627.

[41] *Beweisgrund*, p. 78.

[42] *Критика чистого разума*, В 627. [Текст в квадратных скобках добавлен Хайдеггером. – Примеч. переводчика.]

[43] *Beweisgrund*, p. 79.

[44] Там же.

[45] Там же, p. 80.

[46] See einhorn — нарвал
(Monodon monoceros), морское
млекопитающее из семейства белух.
— *Примеч. переводчика.*

[47] *Beweisgrund* , p. 76/77.

[48] Там же, p. 79.

[49] *Критика чистого разума*, В
625

[50] *Beweisgrund*, p. 77/78.

[51] *Beweisgrund* , p. 75 .

[52] Там же.

[53] Там же.

[54] *Beweisgrund* , p. 79. [*Здесь и*

далее в цитатах текст в
квадратных скобках добавлен
Хайдеггером,— Примеч. переводчика
.]

[55] Там же, р. 78.

[56] *Критика чистого разума*, В
266.

[57] Там же, В 272/273.

[58] Там же, В 273.

[59] Там же.

[60] Там же, В 286.

[61] *Критика чистого разума*, В
273.

[62] *Beweisgrund* , р. 77.

[\[63\]](#) Платон (Burnet), *Politeia* Z, 533 b 6 ff.

[\[64\]](#) «Sich verhalten» означает одновременно «держаться или вести себя (так-то и так-то)» и «относиться (к чему-либо так-то и так-то)». «Verhaltung» или субстантивированное «Verhalten» означает, соответственно, и образ действия (поведение), и отношение (к чему-то). К этому термину в тексте непосредственно примыкает более «формальный» (категориальный) термин «Verhältnis», означающий то же, что и «Beziehung» — (со)отношение или

связь. Хайдеггеру важно понять интенциональное отношение не просто в его формально-категориальном определении (Verhältnis), но как деятельное, как образ действия (Verhaltung, Verhalten). — *Примеч. переводчика.*

[\[65\]](#) Sie ist in der Seinsweise des sichverhaltenden Subjekts als der *Verhältnischaracter* dieses Verhältnis. Эту фразу можно понять иначе — как указание на способ бытия интенциональности: «Она *есть* тем же способом, что и вступающий в отношения субъект... » — *Примеч. переводчика.*

[\[66\]](#) *Критика чистого разума* , В 273.

[\[67\]](#) Mit diesem Seienden ... hat es eine bestimmte *Bewandtnis* . Немецкое выражение «damit (mit einem X) hat es folgende Bewandtnis» означает «дело (с некоей вещью X) обстоит следующим образом»; «es hat mit dem X eine eigene Bewandtnis» - «с X дело обстоит особым образом» (т. е. «в X есть нечто особенное»). С другой стороны, «es dabei (bei Y) bewenden lassen» значит «оставить (положение дел Y) по-старому, как оно есть». Наконец, «dabei hat es sein Bewenden» значит «на то есть свои причины». Хайдеггер пишет в «Бытии и

времени» (с. 84): «Der Bezug... des 'mit...bei...' soll durch Terminus Verweisung angezeigt werden». — Об отношении «с... (чем обстоят Дела)... при... (каких обстоятельствах)» должен уведомлять термин «отсыл». Дела обстоят так-то и так-то с (mit) той или иной принадлежностью утвари. То, *при* (bei) каких обстоятельствах дело обстоит так-то и так-то, отсылает к «контексту» или горизонту утвари, которому упомянутая принадлежность принадлежит и в котором она становится пригодной для того-то и того-то; собственно, это — то в связи с чем и для чего используется

подручное. Хайдеггер пишет на той же странице, что эта структура, включающая в себя «с-чем» и «при-чем», «есть онтологическое определение бытия этого (подручного) сущего». Я передаю термин Bewandtnis как «обстоятельства дела» (В. В. Бибихин - «имение-дела», А. В. Михайлов - «ситуация делания»). — *Примеч. переводчика.*

[\[68\]](#) Совершеннейшее сущее. — *Примеч. переводчика.*

[\[69\]](#) О. Рг. — Ordo praedicatorum, орден проповедников, OFM — Ordo fratrum minorum, орден миноритов. —

Примеч. переводчика.

[70] Общем понятии сущего и его свойствах. — *Примеч. переводчика.*

[71] Бесконечным сущим, Богом, и конечным сущим, тварью.- *Примеч. переводчика.*

[72] В немецком издании стоит: «*primum und principium*». Должно быть: *primum ac praecipuum ens* — первое и главнейшее (или наилучшее) сущее; *das erste und vorzüglichste Seiende*, — как Хайдеггер и переводит. — *Примеч. переводчика.*

[73] Участие или причастность.

Платон говорит о причастности друг другу идей или родов. — *Примеч. переводчика.*

[\[74\]](#) Suarez, *Disputationes metaphysicae. Opera omnia*, t. 25, disp. II, sect. IV, 1.

[\[75\]](#) disp. II, sect. IV, 4.

[\[76\]](#) Буквальный смысл латинской фразы: «потому что [оно есть нечто] существующее в действительности». В тексте Суареса в указанном месте говорится: «Dicendum est enim primo, sumpto ente in actu, prout est significatum illius vocis in vi participii sumptae, rationera ejus [sc. entis] consistere in hoc, quod

sit aliquid actu existens, seu habens realem actus essendi...»: понятие сущего здесь состоит в том, «что оно есть нечто, существующее в действительности». — *Примеч. переводчика.*

[\[77\]](#) Там же. [Так в немецком издании. В тексте, имеющемся в моем распоряжении, (*Opera omnia*, ed. Carolo Breton, t. 25, Parisiis, 1861, disp. II, sect IV, 5) сказано: «...ejus ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam, nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum» (Ibid.), «... его (сущего) смысл состоит в том, что оно есть [нечто] имеющее реальную

сущность, т.е. — не выдуманную, не химерическую, но истинную и пригодную для того, чтобы реально существовать». — *Примеч. переводчика.*]

[78] disp. II, sect.IV, 6. [«...ибо она (essentia) есть то, каким образом (или — посредством чего) мы отвечаем на вопрос, что есть вещь». — *Примеч. переводчика.*]

[79] Там же.

[80] Там же. [«ведь так (sc. — ordine originis) мы по обыкновению приступаем к восприятию вещи, начиная с того, что вне ее сущности, но, скорее, в порядке важности или

изначальности предмета». —
Примеч. переводчика .]

[81] Thomas Aquinas, *Su. theol.* I, qu. III, art. IV.

[82] Букв. «пра- или прото-вешей». — *Примеч. переводчика.*

[83] Сущее в возможности. Принятый в схоластике перевод этого аристотелева термина — *ens in potentia*. — *Примеч. переводчика.*

[84] «В сущем от себя сущность и существование суть метафизически одно и то же, иначе — бытие в действительности принадлежит сущности от себя сущего» (*лат.*).

[\[85\]](#) Überwesentliches Wesen.

Термин «сверхсущественная (или, точнее, — сверхсущностная) сущность» (ἡ ὑπερούσιος οὐσία) применительно к Богу постоянно употребляется уже у Дионисия Ареопагита. См., например, *О Божественных именах* 5, 1. — *Примеч. переводника.*

[\[86\]](#) Meister Eckhart, *Predigten*,

Traktate. Hg. Fr. Pfeiffer. Leipzig, 1857, p. 659. Z. 17/18.

[\[87\]](#) Там же, p. 506, Z. 30/31.

[\[88\]](#) Thomas Aquinas, *Quaestiones*

Quodlibetales II, quaest. II, art. III.

[89] *Quaest. Quodlib. XII, quaest.*

V, art. V. [«Привходящим (акцидецией) называют обычно все то, что не есть часть сущности, а таково бытие [т. е. существование] в тварных вещах». — *Примеч. переводчика.*]

[90] *Su. theol. I, quaest. III, art. IV.*

[91] «Таким образом, если само бытие [существование] вещи отлично от ее сущности, необходимо чтобы бытие этой вещи имело причину либо в чем-то внешнем, либо в сущностных принципах самой этой вещи». — *Примеч. переводчика.*

[92] Там же. [«С другой стороны,

невозможно, чтобы бытие имело в качестве своей причины лишь сущностные принципы вещи, ибо ни одна вещь не достаточна, чтобы быть причиной своего собственного бытия, коль скоро ее бытие [вообще] вызвано какой-то причиной. Следовательно, должно быть так, что все, что имеет бытие, отличное от своей сущности, имело бы его по причине, находящейся в ином». — *Примеч. переводчика.*]

[\[93\]](#) Thomas Aquinas, *De veritate*, quaest. XXVII, art. I. [«Все, что относится к категории сущности (субстанции), составлено по меньшей мере из бытия и того, что

есть [сущее]». — *Примеч. переводчика.*]

[94] Duns Scotus, *Reportata Parisiensia* I, dist. XLV, quaest. II, schol. I. [В немецком тексте вместо «percipientis» стоит «negiciantis», но это очевидная опечатка, которую сам Хайдеггер исправляет в своем пересказе этой цитаты. — *Примеч. переводчика.*]

[95] Там же.

[96] Suarez, *Disputationes metaphysicae*, disp. XXXI, sect. I, 12. [«Третье мнение состоит в утверждении, что сущность и существование в тварном сущем... не

различаются реально или по природе вещи как две реальные крайности, но различны только понятийно». — *Примеч. переводчика.*]

[97] disp. XXXI, sect. I, 13.
[«Сравнение следует производить между действительным существованием, которое называют бытием в исполненной действительности (возможное чтение: 'о котором говорят, что оно есть в исполненной действительности'), и действительно существующей сущностью». — *Примеч. переводчика.*]

[98] Там же. [«Сущность и

существование не различаются в самой вещи, хотя сущность, понятая абстрактно и в узком смысле, как она есть в возможности, отличается от актуального существования, как несущее от сущего». — *Примеч. переводчика.*]

[\[99\]](#) Там же.

[\[100\]](#) Там же. [«Основание этого, коротко говоря, заключается в том, что вещь не может быть внутренним образом и формально конституирована как реальное и действительное сущее посредством чего-то такого, что отлично от нее самой. Ведь уже в силу самого того

обстоятельства, что одно отлично от другого, как сущее от сущего, и то, и другое обладает тем свойством, что оно есть некое сущее, причем отличное от другого, значит формально и внутренним образом оно не [может стать сущим и отличным от другого именно) посредством этого другого». — *Примеч. переводчика.*]

[\[101\]](#) disp. XXXI, sec. VI, 1.
[«Следовательно, наш вывод, изложенный таким образом, можно доказать, опираясь на Аристотеля, который говорит в одном месте: [определение] 'сущее', присоединенное к вещам, ничего к

ним не добавляет, ведь 'сущий человек' то же самое, что и 'человек'; с другой стороны, сказанное верно, в таком же соотношении, и относительно вещи в возможности и действительности; значит, актуально сущее, а именно оно и есть собственно сущее и то же самое, что существующее, ничего не добавляет к вещи, или [, иначе,] действительной сущности». — *Примеч. переводчика.*
]

[\[102\]](#) Arist., *Met.* Γ 2, 1003 b 26 f.

[\[103\]](#) Suarez, disp. XXXI, sect. II.

[\[104\]](#) disp. XXXI, sect. II, 1.

[\[105\]](#) disp. XXXI, sect. III, 4.

[\[106\]](#) Там же.

[\[107\]](#) Там же.

[\[108\]](#) Так в тексте: «...

Notwendigkeit einer möglichen Schöpfung...» — *Примеч. переводчика.*

[\[109\]](#) Стало уже общепринятым

передавать в переводах Хайдеггера «das Vor-handene» как «наличное», в отличие от «das Zu-handene» — «подручное». У Хайдеггера это строго различные онтологические термины. Тем самым, происходящая в этом месте разработка коренной (или «корневой») темы «руки»

(Hand) как орудия орудий
(Аристотель) в русском языке
утрачивается. Поэтому я позволил
себе добавить в скобках: «под
рукой». — *Примеч. переводчика.*

[\[110\]](#) Das herstellende Verhalten.
— *Примеч. переводчика.*

[\[111\]](#) Suarez, *Disputationes
metaphysicae*, disp. XXXI, sect. VII, 4.

[\[112\]](#) Там же. [Соберем цитату:
«Res existens, ut existens, non collocatur
in aliquo praedicamento, quia series
praedicamentorum abstrahunt ab actuali
existentia; nam in praedicamento solum
collocantur res secundum ea praedicata,
quae necessario seu essentialiter eis

conveniunt». — «Существующая вещь как существующая не относится к какому-либо предикаменту, поскольку набор предикаментов может быть абстрагирован от действительного существования; ведь к [тому или иному] предикаменту вещи относятся только на основании тех предикатов, которые присущи им необходимым или существенным образом». Предикаментами назывались «высшие роды», которые отождествлялись с категориями Аристотеля. — *Примеч. переводчика.*
]

[\[113\]](#) disp. XXXI, sect. VI, 18.

[114] Aegidius Romanus, [*In secundum librum Sententiarum quaestiones*,] Sent. II, dist. III, qu. I, art. 1. («Ведь деятель не делает так, чтобы возможность была возможностью... и точно так же деятель не делает так, чтобы действие было действием, т. к. это присуще действию самому по себе: чтобы действие было действием, не требуется никакого [дополнительного] делания. Значит, деятель делает так, чтобы действие было в возможности, а возможность — возможностью действия».— *Примеч. переводчика.*]

[115] Цит. по: Capreolus, [

Quaestiones in quattuor libros Sententiarum,] Sent. I, dist., VIII, qu. I, art. I (Quinta conclusio). [«Бытие есть не что иное, как некая действительность, запечатленная во всем сущем самым Богом или Первым Сущим. Ведь никакая сущность тварного [сущего] не обладает такого рода действительностью, чтобы действительно существовать без того, чтобы действительность была запечатлена в ней Первым Сущим». — *Примеч. переводчика.*]

[\[116\]](#) Capreolus, Sent. I, dist. VIII, qu. I, art. II (Solutiones, IV).

[\[117\]](#) Ibid., disp. VIII, qu. I, art. II, (Solutiones, I). [«Бытие тварного... не пребывает [постоянно] (non subsistit), и поэтому ему не следует приписывать ни бытие в собственном смысле, ни становление, ни творение; и о нем нельзя сказать, собственно, что оно есть нечто тварное, но, скорее, что оно — нечто сотворенное-наряду [с тварным сущим]. И когда говорят, что тварное бытие отлично от 'ничто', а значит, есть нечто сущее, то этот [довод] не имеет силы. Ведь не только то, что есть, отлично от 'ничто': в самом деле, [отличны от 'ничто', например,] состояния

сущего, о которых в собственном смысле и формально нельзя сказать, что они — сущие. Скорее, они — нечто в сущем (или принадлежат сущему) и тем самым отличаются от полного 'ничто'». — *Примеч. переводчика.*]

[\[118\]](#) Richtungs - und Auffassungssinn des herstellenden Verhaltens zu etwas.

[\[119\]](#) В немецком тексте слово «категория» стоит в единственном числе. Тем не менее, Хайдеггер имеет в виду, разумеется, не какую-то «катеґорию бытия», но «катеґории» в аристотелевом

смысле. Здесь следует заметить, что сам Аристотель говорит в связи с многозначностью смысла сущего о *схемах категории* (единственное число!): см., например, *Metaph.* V 7, 1017 а 23 — τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας. — *Примеч. переводчика.*

[\[120\]](#) Husserl, *Ideen*, Bd. I, p. 174. [Хайдеггер ссылается на первое издание «Идей» в *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. I, § 42 (Halle, Max Niemeyer Verlag, 1913, 1922, 1928, 1980, 1993). Имеется русский перевод, выполненный А. В. Михайловым: «Идеи к чистой феноменологии и

феноменологической философии», Т. 1, «Дом интеллектуальной книги», М., 1999].

[\[121\]](#) Там же, с. 117.

[\[122\]](#) «. ..worm liegt das Wesen des Ichheit?» Переводя это место так, я стремлюсь, тем самым, избежать использования словесного уродца «яйность» («В чем сущность яйности?»), хотя тому уже создан прецедент русскими переводами Фихте. — *Примеч. переводчика.*

[\[123\]](#) Realitäten, т. е. содержательные, «вещные» определения. — *Примеч. переводчика.*

[\[124\]](#)

Всякое мышление мыслимого. — *Примеч. переводчика.*

[\[125\]](#)

Кант, *Критика чистого разума*. В 25.

[\[126\]](#)

Кант, *Критика чистого разума*. В 25.

[\[127\]](#)

Кант, *W erke* (Кассирер), т. 8, с. 238. [В издании Кассирера это сочинение Канта озаглавлено «Fortschritte der Metaphysik», Хайдеггер ниже ссылается на этот же текст под заголовком «Über die Fortschritte der Metaphysik», «Об успехах метафизики». — *Примеч. переводчика.*]

[\[128\]](#) Там же.

[\[129\]](#) Кант, *Werke* (Кассирер). т. 8, с. 294.

[\[130\]](#) Текст в скобках добавлен Хайдеггером. — *Примеч. переводчика.*

[\[131\]](#) Кант. *Werke*, (Кассирер), т. 8, с. 249.

[\[132\]](#) Добавлено Хайдеггером. — *Примеч. переводчика.*

[\[133\]](#) Кант, *Werke*. (Кассирер), т. 8, с. 248 сл.

[\[134\]](#) Там же, т. 6, с. 164.

[\[135\]](#) «Menschheit» это —

«человечество», согласно словарному значению; «человечность», если ее понимать как свойство быть человеческим, строго говоря, должна звучать по-немецки как «Menschlichkeit». Но здесь привычные значения «человечности» и «человечества» вводят в заблуждения. И хотя, возможно, они равноудалены от искомого смысла и в равной степени пригодны с формальной точки зрения, я передаю кантово «Menschheit», обозначающее природу или сущность человека, humanitas, — не человеческий род и не уважение (любовь, снисхождение и т. п.) к человеку — русским

«человечность», словом, которое сегодня кажется мне более подходящим. Следует заметить также, что ниже я иногда использую слово «личность» для перевода не только кантова термина «Persönlichkeit» (сущность личности, личная, личностная природа), но и (редко) термина «Person», воздерживаясь от употребления в контексте хайдеггеровой интерпретации метафизики нравов слова «лицо» (persona) *в отличие от* «личности» (personalitas). — *Примеч. переводчика.*

[\[136\]](#) Кант, WW (Кассирер), т. 5, с. 80.

[\[137\]](#) Там же, с. 81.

[\[138\]](#) Кант, WW (Кассирер), т. 5, с. 81. [Комментарии в скобках добавлены Хайдеггером. Цитата не закончена: «... должен пробуждать чувство, которое можно назвать страданием; так что здесь мы имеем первый и, возможно, к тому же единственный, случай, когда мы из априорных понятий можем определить отношение некоторого знания (здесь это знание, принадлежащее чистому практическому разуму) к чувству удовольствия и неудовольствия». — *Примеч. переводчика.*]

[\[139\]](#) Там же, с. 81/82.

[\[140\]](#) Там же, с. 83.

[\[141\]](#) Кант, WW (Кассирер). т. 5, с. 84.

[\[142\]](#) Там же.

[\[143\]](#) Кант, Werke (Кассирер), т. 4, с. 257/58. [В собрании сочинений Канта на русском языке в шести томах (М., «Мысль», 1963— 1966, т. 4, ч. I) это сочинение озаглавлено «Основы метафизики нравственности». Хайдеггер ссылается на второе примечание в первом разделе «Переход от обыденного разумного нравственного

познания к философскому». —
Примеч переводчика.]

[\[144\]](#) Кант, *Критика
практического разума, Werk* е
(Кассирер), т. 5, с. 107.

[\[145\]](#) Кант, *Werke* (Кассирер), т.
4, «Основоположение к метафизике
нравов», с. 286.

[\[146\]](#) Там же, с. 286/87.

[\[147\]](#) Там же, с. 287.

[\[148\]](#) «Menschheit» может
означать «человечество» как
совокупность всех людей. Поскольку
с самого начала я передаю этот
термин как «человечность» (ср.

примеч. 17), мне следует еще раз предостеречь читателя от подстановки на место онтологического значения этого термина его привычного смысла — «уважение, милосердие... к людям». — *Примеч. переводчика.*

[\[149\]](#) Там же.

[\[150\]](#) Там же, с. 244.

[\[151\]](#) Там же, с. 247.

[\[152\]](#) *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft*. Hg. Benno Erdmann. Leipzig 1884. Reflexion Nr. 968. [Размышления Канта по поводу «Критики чистого разума», изд.

Бенно Эрдман, Лейпциг, 1884, № 968.]

[\[153\]](#) Кант, *Критика чистого разума*, В 399 ff.

[\[154\]](#) Там же, В 106.

[\[155\]](#) Там же, В 158, примечание.

[\[156\]](#) Кант, *Reflexion* Nr. 1171.

[\[157\]](#) *Reflexion* Nr. 704.

[\[158\]](#) *Reflexion* Nr. 929.

[\[159\]](#) Кант, *Лекции о метафизике*, Изд. Пелиц, Эрфурт, 1821. с. 97. [*Immanuel Kants Vorlesungen über die Metaphysik*, hg. von Karl. H. L. Pölitz, Erfurt,

Keyzersche Buchhandlung, 1821.]

[\[160\]](#) *Reflexion* Nr. 1117.

[\[161\]](#) Хаймсет (Heimsoeth) в одной своей ценной статье собрал материал, проливающий свет на эти онтологические основы кантовой философии: «Метафизические мотивы в формировании идеализма Канта» (См. *Kant-Studien*, т. XXIX (1924), с. 121 сл.). Конечно, у Хаймсета полностью отсутствует основополагающая онтологическая постановка вопроса и соответствующая интерпретация материала. Однако в отличие от ненадежной и в основе своей

целиком надуманной интерпретации Канта в неокантианстве прошлого столетия, это, в любом случае, шаг вперед на пути к адекватной интерпретации учения Канта. — В середине XIX века еще до появления неокантианства школа Гегеля видела эти взаимосвязи еще более отчетливо (прежде всего — И. Е. Эрдман [Johann Eduard Erdmann]). В настоящее время Х. Пихлер [Hans Pichler] впервые заново указал на онтологические основы философии Канта в сочинении «Об онтологии Христиана Вольфа» (1910) [*Über Christian Wolffs Ontologie*, Leipzig, F. Meiner, 1910], в особенности в

наиболее удачном ее разделе «Онтология и трансцендентальная логика» (с. 73 сл).

[\[162\]](#) Гегель, Предисловие ко второму изданию «Логики» (Феликс Майнер), т. I, с. 16. [*Wissenschaft der Logik*, hg. von G. Lasson, *Sämtliche Werke*, Bd. 3. 1. Teil, F. Meiner, Leipzig/Hamburg, 1923].

[\[163\]](#) P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritische Methode*. Tübingen 1912, p. 24. [П. Наторп, *Общая психология согласно критическому методу*, Тюбинген, 1912, с. 24.]

[\[164\]](#) Там же, с. 27.

[\[165\]](#) Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 3. Aufl., Tübingen, J. C. B. Mohr, 1915, S. 3.

[\[166\]](#) Mitherschlossenheit des Selbst. Т. е. упомянутая здесь черта интенциональности состоит в том, что я-сам всегда разомкнут, раскрыт *наряду с* тем сущим, на которое я-сам направлен.— *Примеч. переводчика.*

[\[167\]](#) В этом отрывке Хайдеггер разворачивает значения латинских слов «проецировать», «проекция», «проект». Глагол *projicio* означает «бросать, выбрасывать вперед,

протягивать, вытягивать вперед, откладывая на будущее», projecto (интенсив к projectio) означает «порицать, обвинять (бросать обвинение), подвергать (напр., — испытанию)». Хайдеггер говорит: дело не в том, что субъект выбрасывает (hinaus-wirft) из себя мир, но в том, что мир брошен перед (vor-geworfen) и брошен наперед (vorher-geworfen), т. е. заранее, а priori. Мир есть, тем самым, Vorwurf — брошенное перед и наперед, брошенное как вызов или укор. В структуру экзистенции входит «die Geworfenheit dieses Vorwurfes» — брошенность этого брошенного

перед и наперед, брошенность в нем, вброшенность в него, вброшенность вперед — в будущее. — *Примеч. переводчика.*

[\[168\]](#) «...ist schon aus sich selbst getreten». Ex-sisto означает именно «выступать, выходить, про-ис-ходить». — *Примеч переводчика*

[\[169\]](#) R. M. Rilke, *Werke*. Auswahl in zwei Bänden. Leipzig, 1953. Bd. 2, p. 39 —41. [Я цитирую этот отрывок в переводе Е. Суриц по изданию: Райнер Мария Рильке, *Записки Мальте Лаурдиса Бригге. Роман. Новеллы. Стихотворения в прозе. Письма*, составл. Н. Литвинец, М.,

«Известия», 1988, сс. 46 — 48.]

[170] Kant, *Beweisgrund*, p. 77.

[171] *De interpr.* 4, 16 b 26 f.

[172] Там же, 17 a 2 f.

[173] Там же, 16 b 19 — 25.

[«Итак, глаголы, сказанные сами по себе, суть имена и нечто означают — ведь говорящий останавливает [свою] мысль, а услышавший задерживается [на сказанном] — но они еще не означают, что [то, о чем говорится] есть или не есть. Ведь «быть» или «не быть» — не знак вещи, и точно так же [не знак вещи и] «сущее», если скажешь так

отдельно от всего остального. Оно само по себе есть ничто, но, с другой стороны, подразумевает некий синтез, который невозможно помыслить без того, что в нем соплагается». — *Примеч переводчика .]*

[\[174\]](#) *Metaph.* E 4 , 1027 b 25 ff. [«Ведь ложное и истинное—не в вещах, как если бы благое было истинным, а злое само по себе ложным, — но в мысли». — *Примеч. переводчика.]*

[\[175\]](#) *De anima* Г 6 , 430 а 28.

[\[176\]](#) Там же, 430 b 3 f. [«Можно все это назвать также разделением».]

[\[177\]](#) *Metaph.* К 8, 1065 а 22 —

23. [Целиком этот фрагмент звучит так: «Что касается сущего в смысле истинного и сущего как привходящего, то первое из них — в той связи, которую осуществляет мысль, и есть некое состояние мысли (вот почему не следует искать начал для такого сущего, но только для того, что вне [ума] и самостоятельно); второе же — я говорю о привходящем — не необходимо, а неопределенно». — *Примеч. Переводчика.*]

[\[178\]](#) Th. Hobbs, *Elementorum*

philosophiae sectio I. «De corpore», Pars I «Computatio sive Logica», cap.

III ff. «De Propositione».

[\[179\]](#) Th. Hobbs, *Logica* , cap. III, 2, in: *Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia* , t.1 (ed. W. Molesworth, London, J. Bohn, 1839 — 45).
[«Предложение же есть речь, состоящая из двух связанных между собой имен, посредством которой тот, кто говорит, дает знать, что он понимает, что последующее имя есть имя той же самой вещи, что и предыдущее, или (что то же самое) — что предыдущее имя заключено в последующем. Например, такая речь: 'человек есть живое [существо]', в которой два имени связаны глаголом 'есть', представляет собой

предложение, поскольку тот, кто так говорит, дает знать, что он полагает, что последующее имя 'живое существо' есть имя той же вещи, именем которой служит и 'человек', или, что предыдущее имя 'человек' заключено в имени 'живое существо'». — *Примеч. переводчика.*]

[\[180\]](#) *De interpr.*., 16 a 3 f.

[\[181\]](#) Th. Hobbs, *Logica*, cap. III,

2.

[\[182\]](#) Ibid., cap. III, 3.

[\[183\]](#) Ibid.

[\[184\]](#) Ibid.

[\[185\]](#) Ibid.

[\[186\]](#) Ibid. [Конкретное — это имя вещи, которая считается существующей, и поэтому иногда его называют *suppositum*, иногда *subjectum*, по-гречески — ὑποκείμενον .]

[\[187\]](#) Ibid.

[\[188\]](#) Ibid.

[\[189\]](#) Ibid.

[\[190\]](#) Ibid. [«Значит, коль скоро мы захотели, чтобы так воспринятая вещь называлась телом, причина ее имени в том, что вещь эта протяженна, т. е. — в протяженности

или телесности»]. — *Примеч. переводчика.*

[\[191\]](#) Ibid. [«Поскольку истинно всякое предложение... в котором связаны два имени одной и той же вещи, ложно же предложение, в котором связанные имена суть имена разных вещей»]. — *Примеч. переводчика.*

[\[192\]](#) Ibid.

[\[193\]](#) Ibid.

[\[194\]](#) Ibid.

[\[195\]](#) Ibid.

[\[196\]](#) Ibid.

[\[197\]](#) Ibid., cap. III, 8.

[\[198\]](#) Ibid.

[\[199\]](#) Ibid.

[\[200\]](#) Ibid.

[\[201\]](#) Ibid.

[\[202\]](#) The Analysis of the

Phenomena of the Human Mind. —
Примеч. переводчика.

[\[203\]](#) Abschnitt der Rede. В

английском оригинале здесь стоит:
«a portion of discourse». — *Примеч.
переводчика*.

[\[204\]](#) Дж. Ст. Милль, Система

дедуктивной и индуктивной логики.

Перевод Т. Гомперц, Лейпциг, 1884 (второе издание). Т. 1, с. 85/86. [Хайдеггер цитирует Логiku Милля по изданию John Stuart Mill, *System der deduktiven und induktiven Logik: Eine Darstellung der Grundsätze der Beweislehre und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*, Übers. v. Th. Gomperz, 2. Auflage, *Gesammelte Werke*, Bd. I, II, Leipzig, 1884. По-английски это сочинение было озаглавлено *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation* (первое издание — London, J. W. Parker, 1843). Перевод

Гомперца был сделан с восьмого, последнего прижизненного издания трудов Милля, как сказано, - «в сотрудничестве с автором». — *Примеч. переводчика.*]

[\[205\]](#) В английском оригинале: «in our conception of nature and office of the copula...» - «Важно, чтобы в нашем понимании природы и служебной функции копулы не было никакой неточности...». — *Примеч. переводчика.*

[\[206\]](#)

Там же, с. 86/87. [Здесь и ниже текст в квадратных скобках внутри цитат принадлежит Хайдеггеру.]

[\[207\]](#) Там же, с. 96.

[\[208\]](#) Там же.

[\[209\]](#) Там же, с. 97.

[\[210\]](#) Милль использует термин:

«essential/verbal propositions» и «accidental/real propositions». Хайдеггер (следуя переводу Гомперца) передает эти выражения как «wesentliche/wörtliche Sätze», соотв., «zufällige/wirkliche Sätze»). Я перевожу «существенные/словесные предложения», и «случайные/действительные предложения». — *Примеч. переводчика.*

[\[211\]](#) Там же, с. 151.

[\[212\]](#) Там же, с. 153.

[\[213\]](#) Там же, с. 163.

[\[214\]](#) Там же, с. 163/64.

[\[215\]](#) Там же, с. 164 сл.

[\[216\]](#) В этом месте Хайдеггер пишет: «in den essentiellen Aussagen», хотя выше он переводил термин «essential» на немецкий язык посредством прилагательного «wesentlich». — *Примеч. переводчика.*

[\[217\]](#) Там же, с. 171.

[\[218\]](#) Там же, с. 155.

[\[219\]](#) Лотце, *Логика*, 1843, с. 87.

[Hermann Lotze, *Logik*, Leipzig, Wiedmann'sche Buchhandlung, 1843.]

[220] Там же, с. 88.

[221] Лотце, *Логика* (1874), (Издание Феликса Майнера, Лейпциг, 1912). с. 59.

[222] Там же, с. 72.

[223] Dasein стоит здесь в дательном падеже: дано — чему? — Dasein. — *Примеч. переводчика.*

[224] Ср. Аристотель, *Metaph.* Γ 2, 1003 b 10: διό καί τό μή ὄν εἶναι μή ὄν φαμεν. [«Поэтому мы и о не-сущем

говорим, что оно *есть* не-сущее», —
Примеч. переводчика.]

[\[225\]](#) «Steht mit der Existenz der Wahrheit auch die des Seins, und fällt sie mit dieser?» Хайдеггер говорит выше, что истине принадлежит тот же способ бытия, что и Dasein, т.е. истина существует. Но иногда, как мне представляется, словосочетание Existenz der Wahrheit имеет более нейтральный смысл, указывающий на то, что истина есть или имеется. Поэтому я повсюду перевожу «Existenz der Wahrheit» как «существование (экзистенция) истины». В интересующем нас предложении Хайдеггер спрашивает

об «Existenz des Seins» в зависимости от «Existenz der Wahrheit». Поэтому я сохраняю тот же способ передавать это словосочетание — «существование (экзистенция) бытия» — хотя и то и другое представляется мне не вполне аккуратным способом выразиться, даже если мы будем понимать здесь родительный падеж как *genetivus subjectivus*. — *Примеч. переводчика.*

[\[226\]](#) Augustinus, *Confessiones*, [G. Reimer], XI, c. 14.

[\[227\]](#) Simplicius, *In Aristotelis physicorum libros quatuor priores commentaria*. Изд. H. Diels, Berlin,

1882, p. 695, 17f.

[\[228\]](#) Там же, с. 773-800.

[\[229\]](#) Arist. (Ross), *Phys.* Δ 10, 217 b 31.

[\[230\]](#) Там же, 217 b 32.

[\[231\]](#) Там же, 218 a 33.

[\[232\]](#) Там же, 218 b 1 [«сама сфера»].

[\[233\]](#) Там же, 218 b 6 f.

[\[234\]](#) Там же, 218 b 13.

[\[235\]](#) Там же, 218 b 18.

[\[236\]](#) *Phys.* Δ 11, 219 a 3.

[\[237\]](#) Там же, 219 а 3.

[\[238\]](#) Там же, 219 b 1 f.

[\[239\]](#) *Phys.* Δ 11, 219 b 1 f.

[\[240\]](#) Там же, 219 а 1. [Хайдеггер

вновь приводит слова Аристотеля: «Так что ясно, что время не есть движение, но оно не есть (его нет) и без движения». Добавление: «в некотором движущемся как приведенном в движение (an einem Sichbewegenden als Bewegtem)» подчеркивает то важное обстоятельство, что в счете времени нам неважно, *что* именно движется, важно, что оно *движется*. — *Примеч. переводчика.*]

[\[241\]](#) Там же, 219 b 3 f.

[\[242\]](#) «Die Zeit ist ein Gezähltes an der für Hinblick auf das Vor und Nach, im Horizont des Früher und Später, begegnenden Bewegung».

[\[243\]](#) Ср. *Phys.* Г 1-3, а также Е.

[\[244\]](#) Там же, 219 а 11.
[«Поскольку же движущееся движется из чего-то во что-то, а всякая величина непрерывна, движение следует за величиной (сопровождает величину). И благодаря тому, что величина непрерывна, непрерывно и движение. А раз движение

непрерывно, то и время». — *Примеч. переводчика.*]

[\[245\]](#) Там же, 219 b 23.

[\[246\]](#) Там же, 219 b 17. [Вот чуть более широкий контекст: «Ведь движение, как было сказано, следует за величиной, а за ним, как мы утверждаем, — время. И подобным же образом за точкой [фиксирующей значения величины] следует перемещающееся тело, по которому мы узнаем движение, а также предыдущее и последующее в нем». — *Примеч. переводчика.*]

[\[247\]](#) Там же, 219 b 30.

[\[248\]](#) Это давание-наперед есть в основе своей тройственная экстатически горизонтальная структура временности. Она наперед даст себе «теперь».

[\[249\]](#) Там же, 219 b 22, ср. также 220 a 6.

[\[250\]](#) Там же, 219 b 25. [« И поскольку предыдущее и последующее исчислимо (считаемо), 'теперь' есть (существует)». Тот вариант греческой фразы, который приводит, следуя Россу, издатель немецкого текста, представляет собой экзистенциальное суждение (о чем свидетельствует острое ударение

в ἐστὶ), т. е. утверждение *бытия* «теперь» *при условии*, что предыдущее и последующее исчислимы. Но этот отрывок (при другой расстановке диакритических знаков) можно понять и иначе: «Теперь есть (связка) предыдущее и последующее как (qua) исчисляемое». Как явствует из контекста, именно этот вариант чтения выбирает и Хайдеггер. Так читал это предложение Фемистий (150, 23): τὸ δὲ ἀριθμοῦμενον πρότερόν τε καὶ ὕστερον τὸ νῦν ἐστὶν - «исчисляемое (считаемое) же предыдущее и последующее есть 'теперь'». У Симпликия (723, 29) мы находим

своего рода компромисс: καθόσον δέ
ἀριθμητόν τό πρότερον τοῦτο καί
ὑστερον, κατά τοσοῦτον, φησί, νῦν
δείκνυται — «поскольку же это
предыдущее и последующее
исчислимо, постольку, говорит
[Аристотель], обнаруживается
'теперь'». Хайдеггер, разумеется, не
мог пользоваться изданием Росса,
которое вышло в свет впервые в 1936
г.: *Aristotle's Physics, with Introduction
and Commentary by W. D. Ross, Oxford,
Clarendon, 1936*. В этом причина
расхождений между греческими
цитатами, взятыми из издания Росса,
и толкованием Хайдеггера. Я
вынужден отмечать в примечаниях

такие места. В противном случае возникла бы неизбежная путаница при чтении русского текста, и представления читателя о герменевтической работе Хайдеггера были бы сильно искажены. — *Примеч. переводчика.*]

[\[251\]](#) Там же, 219 а 14 f.

[\[252\]](#) Ср. *Бытие и время*, с. 420 сл.

[\[253\]](#) *Phys.* Δ 14, 223 а 5 f. [«Мы говорим о предыдущее и последующем в соответствии с отстоянием от 'теперь', а 'теперь' — граница между прошедшим и наступающим». — *Примеч.*

переводчика.]

[\[254\]](#) *Phys.* Δ 11. 220 а 5.

[«Время и непрерывно благодаря 'теперь', и разделено по отношению к 'теперь' (или в 'теперь')»].]

[\[255\]](#) Там же, 220 а 14.

[\[256\]](#) Там же, 219 b 10 f.

[\[257\]](#) Там же, 219 b 12 f.

[\[258\]](#) Там же, 220 а 14. [Здесь и

ниже Хайдеггер цитирует и интерпретирует цельный отрывок текста (220 а 14 — 19), в котором обсуждается аналогия «точка — перемещающееся тело — теперь». Ниже я привожу перевод этого

фрагмента полностью по изданию Росса, поскольку этому изданию соответствуют греческие цитаты в немецком оригинале. Проблема здесь в том, что, как уже было сказано, Хайдеггер при подготовке лекций не мог пользоваться критическим изданием Росса (1936), и мне не известно, какое именно издание он использовал. «А 'теперь', поскольку перемещающееся [тело] движется, всегда — иное. Так что время есть число не в том же смысле, в каком точка, будучи началом и концом, есть число (sc., двоица), но, скорее, — как концы линии — [именно концы, а] не части

линии. [Это так] в силу уже упомянутых причин (ведь если средней точкой воспользоваться [в счете] дважды, то произойдет как бы остановка), и к тому же ясно, что 'теперь' никогда не есть часть времени и сечение не есть часть движения, точно так же, как точка — не часть линии; ведь это две линии суть части одной [а не точка, разделившая линию надвое]». — *Примеч. переводчика.*]

[\[259\]](#) Там же, 220 a 14 f.

[\[260\]](#) Там же, 220 a 15 f.

[\[261\]](#) «Die Zeit ist die Zahl so, daß sie das Äusserste des Punktes nach

seinen beiden Seiten der Erstreckung hin als Übergang bestimmt». Эта фраза, на мой взгляд, еще одно свидетельство того, что Хайдеггер толковал не тот греческий текст, который, следуя Россу, цитируют издатели лекций. В более ранних изданиях (например, Торстрика) в строке 220 а 16 вместо τῆς γραμμῆς стоит τῆς αὐτῆς (sc. στικμῆς). Очевидно, что хайдеггерово «das Äusserste des *Punktes*» передает именно этот второй вариант чтения. Но разговор о «краях точки», как кажется, не имеет никакого смысла. Возможно, тем не менее, что Хайдеггер, выполняя обязательства перед текстом, понимает «das

Äusserste des Punktes» буквально как самое внешнее в точке (что лишено смысла). С другой стороны, τὰ ἔσχατα τῆς αὐτῆς, «das Äusserste des *Punktes*», можно толковать как указание на присущий точке на прямой характер экстремума — как по отношению к левой полупрямой (конец), так и по отношению к правой (начало). Именно такое понимание я стремлюсь артикулировать, переводя «das Äusserste des *Punktes*» как «самую внешнюю *позицию* точки». Кроме того, если мы и в самом деле следуем чтению Росса, становится ясно, что фраза ὅτι ἀρχή καί τελευτή (15 f.), не есть определение «теперь»,

как это понимает Хайдеггер («weil es [sc. das Jetzt] Anfang und Ende ist»), но определение *точки*. Точка, взятая вне всякой связи с движением, определяет двоицу, поскольку она — конец одного и начало другого. «Теперь», напротив, нельзя считать началом или концом, поскольку тогда движение (и время) остановились бы (ср. 220 а 11 - 13); более того, даже *точку как сечение движения, т.е. мгновенное положение движущегося тела*, нельзя, согласно Аристотелю, считать началом и концом «частичных движений» (220 а 13). Доводы Аристотеля на этот счет

вполне прозрачны: у движения есть только одно начало, прежде которого *этого-вот* движения не было. Точно так же, у движения есть только один конец, вслед за которым *этого-вот* движения уже не будет. Некоторое промежуточное сечение движения нельзя считать концом одного (частичного) движения и началом другого, потому что ситуация конца (и начала) предполагает покой. Хайдеггер, основываясь на другой редакции греческого текста, считает «начало и конец» определением «теперь», поэтому его толкование развивается иначе. В нем важнее всего союз «и». «Теперь» не просто

начало и не просто конец, но начало и конец — *переход*. — *Примеч переводчика*.

[\[262\]](#) Там же, 220 а 19.

[\[263\]](#) *Phys.* Δ 12, 221 а 1 f.
[«Причем оно (sc. время) измеряет движение посредством ограничения некоего [определенного] движения, которое будет измерять целое». — *Примеч. переводчика*.]

[\[264\]](#) Там же, 221 а 4.

[\[265\]](#) Там же, 221 а 13— 18.
[Поскольку же время есть число, то «теперь», предыдущее и прочее в том же роде так же суть во времени, как в

числе — единица, нечетное и четное (ведь последние представляют собой нечто, относящееся к числу, а первые - нечто, относящееся ко времени). Вещи же суть во времени как в числе. А если это так, то [вещи] охватываются временем точно так же, <как то, что в числе, объемлется числом>, а то, что находится в некотором месте, охватывается местом.]

[\[266\]](#) Там же.

[\[267\]](#) Там же, 221 b 6— 18.

[\[268\]](#) Там же, 221 b 19.

[\[269\]](#) Там же, 221 b 19 f. [«Так

что движущееся измеряется временем не просто поскольку оно есть нечто количественное, но поскольку количественно его движение». — *Примеч. переводчика*.]

[270] *Phys.* Δ 11, 219 а 3 f.

[271] Там же, 219 а 4 — 6.

[Целиком этот фрагмент (219 а 3 — 6) звучит так: «Ведь мы вместе (заодно) воспринимаем движение и время. Даже когда темно, и мы ничего не испытываем посредством тела, но при этом в душе происходит некое движение, мы сразу же заодно понимаем, что прошло какое-то

время». — *Примеч. переводчика*.]

[272] Arist., *de interpr.*, 16 b 20.

[273] *Phys.* Δ 14, 223 a 21 f.

[274] Там же, 223 a 22 - 29.

[275] Я приведу свой перевод самой постановки вопроса (223 a 21 — 26), умышленно воздержавшись от интерпретации «другой возможности», о которой сказано в 223 a 26 — 29, поскольку понимание этого текста коренным образом зависит от некоторых «волевых» лингвистических решений, а для нас важнее услышать толкование самого Хайдеггера. Отрывок 223 a 21 — 26

звучит так: «Заслуживает рассмотрения и вопрос, каково отношение времени к душе... Если души нет, будет ли тогда время или это не так? Тут, пожалуй, нелегко разобраться. Ведь когда отсутствует возможность бытия того, кто будет считать, не может быть и исчислимого, а стало быть, ясно, что в этом случае не может быть и числа, ведь число — это либо нечто (уже) сосчитанное, либо нечто исчислимое. Если же ничему, кроме души или, точнее, ума в душе, не свойственна деятельность счета, то, коль скоро не будет существовать души, не будет и времени...» —

Примеч. переводчика.

[\[276\]](#) Там же, 223 а 17 f.

[\[277\]](#) «Damals». Русское «тогда» *не* отсылает непременно к прошедшему, но именно это имеет в виду Хайдеггер, говоря «damals»: «тогда — в то время, которое уже прошло». — *Примеч. переводчика.*

[\[278\]](#) Слово «настояние» выбрано для передачи субстантивированной формы (das Gegenwärtigen) «искусственного» глагола gegenwärtigen. Этот глагол произведен от прилагательного gegenwärtig — «настоящий», «теперешний» и уже в

феноменологии Гуссерля отсылает к актам сознания, в которых и благодаря которым интенциональный предмет дан «теперь», дан как «теперешний». Гуссерль говорит об «обращении духовного взгляда на...», благодаря чему интенциональный предмет или его сторона, некоторым образом уже (латентно) имеющиеся в горизонте сознания, становятся «патентными», «переходят из модуса инактуальности в модус актуальности». В связи с этим предложенный В. В. Бибихиным (в «Бытии и времени») вариант перевода — «актуализировать» (соотв., das Gegenwärtigen =

«актуализация») представляется по смыслу достаточно точным, если иметь в виду контекст гуссерлевой феноменологии. Тем не менее, я должен отказаться от такого решения по нескольким причинам. Во-первых, чтобы избежать латинизма в троице *Gewärtigen* (ожидать) — *Behalten* (удерживать) — *Gegenwärtigen* (?). К тому же латинский эквивалент глагола *gegenwärtigen* должен был бы производиться не от *actualis* (*wirklich*), а от *praesens* (*gegenwärtig*), и тогда *das Gegenwärtigen* = «презентация». Это подтверждает и сам Хайдеггер, когда в § 21

выстраивает для временных определений параллельный ряд латинских терминов. В заглавии раздела а) стоит: «Präsenz als horizontales Schema der Ekstase des Gegenwärtigen». Мы видели в §§ 10-11, что слово «актуализация» должно служить (обратным) переводом на латинский язык хайдеггера термина *Verwirklichung*, который я передаю как «действительное осуществление». Переводчики Хайдеггера на английский и французский язык именно так и передают *Verwirklichung*: *actualization*, *actualisation*. Использование латинских терминов,

параллельных немецким выполняет во второй части курса лекций вполне определенную смыслообразующую функцию: латинскими терминами обозначаются «условия возможности предонтологического, а равно и онтологического понимания бытия». Например, временность (*Zeitlichkeit*), понятая как такое условие, именуется *темпоральностью* (*Temporalität*). И поэтому употребления латинизмов до времени следует всячески избегать. Лучший (из не вполне удовлетворительных) вариантов перевода, который я сумел отыскать (и который, безусловно,

предпочтительней, чем глагол «онастоящивать» или «презентировать») — это «вовлекать в настоящее» или «настаивать на настоящем», соотв. Gegenwärtigung = «настояние». — *Примеч. переводчика.*

[\[279\]](#) «Es ist nur, wie es je faktisch ist, in der Weise, daß es das Seiende, das es ist, *je schon gewesen ist*».

[\[280\]](#) «Gerade dann, wenn das Dasein nicht mehr ist, ist es auch nicht mehr gewesen». Перевод имитирует синтаксис немецкой фразы и структуру перфекта, поскольку, как я полагаю, таким образом удастся

передать смысл сказанного. Буквально сказано примерно следующее: «Когда Dasein больше нет, его и не было». О любой несоразмерной Dasein вещи можно сказать, что когда ее уже нет, она, по крайней мере, была. Это «была» может быть выражено перфектом: «gewesen ist» (приблизительно — «есть бывшая»). Но Dasein «есть бывшее» не так, как бывшие вещи, которых уже нет, оно есть *бывшее только* как удерживающее (забывающее) свою бывшесть, т.е. покуда оно есть. — *Примеч. переводчика.*

[\[281\]](#) Латинское existentia или ex-

sistentia происходит от глагола ex-sisto — «вы-ступаю», sisto - означает «ставлю» и связано с глаголом sto - «стою». Приблизительно так же устроено греческое ἑκ-στασις — «смещение», «отход в сторону» (Хайдеггер говорит: «Entrückung»), «ис-ступление» и т.д. Στάσις — «стояние, покой», отглагольное существительное, восходящее к ἵστημι — «ставлю». Греческое ἐξ-ἵστημι означает «смещаю», «вывожу», «отклоняюсь» и т.д. В контексте обсуждения исходной временности я передаю термин Хайдеггера «Exstase», как «экстазис» (сохраняя окончание греческого именительного

падежа), а не, как это принято, «экстаз», и склоняю «экстазис» как существительное мужского рода, подобно тому как склоняют «гомеостазис», «тезис», «базис» и так далее. Хайдеггеров немецкий эквивалент греческого $\acute{\epsilon}\kappa\text{-}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ — «Entrückung» — переведено «отстранение». — *Примеч. переводчика.*

[\[282\]](#) Так я передаю термин *Zeitigung*, что в обычном словоупотреблении означает «созревание», «проявление», «обнаружение» и т.п. Глагол «zeitigen» как термин хайдеггеровой онтологии означает «временить» в

смысле порождать время или
временность. Поскольку у
временности уже нет
предшествующей ей инстанции
порождения, то временность сама
себя временит, временит-ся. В
переводе я употребляю «временить»
как переходный глагол: «временить
время». В привычном
словоупотреблении «zeitigen»
(переходный глагол) означает «дать
созреть, вызреть чему-либо» (и в
этом смысле «временить»,
«повременить»), «выдержать», «дать
вы-явиться, проявиться» =
«проявить». Как непереходный
глагол «zeitigen» означает

«созреть». — *Примеч. переводчика.*

[283] В немецком оригинале здесь стоит *Erkennen* — «познавание», что, как я полагаю, лишено смысла и представляет собой, вероятно, оговорку или опечатку; мы читаем: *Erklären* — «объяснение» — *Примеч. переводчика.*

[284] «Обиход» — достаточно точный и по смыслу, и по структуре эквивалент хайдеггера «*Umgang*». К несчастью, по-русски словосочетание «обиход с чем-то» едва ли возможно, поэтому, когда в тексте стоит «*Umgang mit...*», я передаю это как «обхождение с...».

Следует заметить, что «Umgang mit...» может означать «общение, знакомство, связь»; «umgehen mit...» — «водиться с кем-то, связываться с чем-то» («womit man umgeht, das klebt einem an» — «с кем поведешься, оттого и наберешься») — *Примеч. переводчика.*

[\[285\]](#) В чем состоит а priori этой предпосылки, сказано в *Бытии и времени*, раздел I, гл. 4.

[\[286\]](#) «...auf etwas hin entworfen ist». Т.е. набросок связан с определенной направленностью — «на что (в направлении чего) набрасывают». Но, некоторым

образом, то, на что набрасывают, есть в то же время то, на чем (поверх чего) набрасывают набросок-эскиз подобно тому, как краску кладут на грунт или один слой краски на другой. Метафора наслоения (Schichtung), возможно, и связана с образом красочных слоев, которые могут быть наложены один на другой. — *Примеч. переводчика.*

[\[287\]](#) Ср., *Бытие и время*, § 29 слл.

[\[288\]](#) Платон употребляет прилагательное ἀγαθοειδής в «Государстве» 509 а, говоря, что познание и истина *только* имеют вид

блага, но сами они не тождественны благу (само благо — нечто более ценное). Позже неоплатоники стали использовать этот термин в том смысле, который хочет ему придать Хайдеггер, говоря «durch das Gute bestimmt», т.е. ἀγαθοειδής — это то, что имеет эйдос («форму») блага. — *Примеч. переводчика.*

[\[289\]](#) Платон (Burnet), *Государство*, VI 509 b 2 — b 4. [*Politeia*, in *Platonis opera*, ed. John Burnet, vol. 4, Clarendon Press. Oxford, 1899.]

[\[290\]](#) Там же, 509 b 6 - b 10.

[\[291\]](#) Мы видим, что в первом

случае Хайдеггер связывает греческое οὐσία с что-бытием, чтойностью: паре τὸ εἶναι καὶ ἡ οὐσία соответствует в немецком тексте «...*daß es ist und was es ist*». Во втором случае знаменитая формула ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (благо — за пределами, по ту сторону сущности или бытия) передана так: «[D]as Gute [ist] nicht selbst das Wie- und Wassein», т.е. οὐσία здесь, по мнению Хайдеггера, и что-бытие, и как-бытие, т. е. бытие — *Примеч. переводчика.*

[\[292\]](#) Там же, VII 517 b 8 f [«...идея блага в познаваемом — самое последнее (предельное), и ее

едва ли (с трудом, с большим усилием) можно видеть». — *Примеч. переводчика .]*

[\[293\]](#) Там же, 517 с 3 f. [«...в [области] умопостигаемого она сама (sc., идея блага) — госпожа, хранящая истину и ум». — *Примеч. переводчика.*

[\[294\]](#) Wiederholung означает «повторение», слово образовано от глагола *wiederholen* с неотделяемой приставкой (*«повторять», «возобновлять»*). Но в предыдущем предложении использован глагол *wiederholen* с отделяемой приставкой, который означает «вновь принести»,

причем не просто принести, но так, что за этим приносимым надо отправиться, т.е. — «пойти, чтобы забрать, и вновь принести». Эта сложная кинетическая фигура описывает экстатический характер того временного модуса, который имеет здесь в виду Хайдеггер. Итак, термин *Wiederholung* (я перевожу — «воспроизведение») синтезирует оба указанных смысла: *Dasein* возобновляет, воспроизводит себя как бывшее, но так, что оно отправляется за своей бывшестью из самой собственной выбранной способности быть, чтобы привнести себя вновь именно в эту

способность. Но чтобы отправиться из этой подхваченной, выбранной способности, в нее еще надо забежать, себя в ней предварить (vorlaufen). Поэтому кинетическая (экстатическая) фигура еще более усложняется, и Хайдеггер говорит чуть ниже о воспроизводящем забегании вперед (wiederholendes Vorlaufen). — *Примеч. переводчика.*

[\[295\]](#) К сожалению, в переводе не удастся сохранить связь между решимостью (Entschlossenheit) и разомкнутостью (Erschlossenheit). Соответствующие немецкие термины — однокоренные слова. — *Примеч. переводчика.*

Vorhandenheit к Zuhandenheit

Хайдеггер характеризует как различные способы бытия. Но иногда он говорит о «наличном» (das Vorhandene) в широком смысле слова, включая сюда и все, что ближайшим образом — «под рукой». Поэтому в этом отрывке сказано о подручности (Zuhandenheit) как бытию ближайшим образом «наличного» (des zunächst Vorhandenen). В связи с дальнейшим обсуждением следует напомнить о принятом нами способе передавать немецкие термины: das Vorhandene — наличное, das Zuhandene — подручное, Vorhandenheit — наличие,

Zuhandenheit — подручность,
Vorhandensein — бытие-в-наличии,
Zuhandensein — бытие-под-рукой. —
Примеч. переводчика.

[297] «..in einem behaltend-
gewärtigenden Gegenwärtigen der
Zeugzusammenhanges...»

[298] Акад. изд. Т. XVII (Т. IV), №
4017.

[299] Там же.

[300] «Der Unterschied von Sein
und Seiendem ist in der Zeitigung der
Zeitlichkeit gezeitigt». Многозначность
глагола «zeitigen» порождает, как это
часто происходит у Хайдеггера в

ключевых местах текста,
полифоничность,
полисемантичесность этой формулы.
«Die Zeitlichkeit zeitigt (sich...)» —
«временность временит (себя)», себя
откладывая, отстраняя — (отсюда
экстазис), здесь она вызревает и
выявляется как время. И в этом
временении, вызревании,
выдерживании-настаивании,
настоянии и сопутствующем
откладывании на будущее —
ожидании и откладывании бывшего
(удержании) — вызревает,
выявляется, временит-ся
онтологическое различие. —

Примеч. переводчика.

[\[301\]](#) Кант, *Werke* (Кассирер), т. IV, с. 372.

[\[302\]](#) Платон (Burnet), «Федр» 249 b 5 — с 6. [В этом месте речь идет о душах, которые после тысячелетнего посмертного заточения выбирают себе вторую жизнь (βίος). Сократ говорит, что человеческая душа может «войти» в жизнь животного, а душа животного, бывшего некогда человеком, снова получить человеческую жизнь, человеческий облик. «Но душа, никогда не видевшая истины, не обретет такого облика (букв. — не войдет в облик, не дойдет, не достигнет...). Ведь необходимо,

чтобы человек понимал [сущее], высказывая [его] согласно эйдосу, так что исходя из многих ощущений он объединяет [их] при помощи рассуждения в одно. А это — припоминание того, что видела душа наша, сопровождая бога и глядя свысока на то, что мы нынче называем сущим, когда поднималась на поверхность (подымала голову) к истинно сущему. Поэтому по справедливости одна только мысль философа окрыляется, ведь он всегда по мере сил пребывает в памятовании именно при том, при чем пребывает и бог, будучи божественным». — *Примеч.*

переводчика.]

[\[303\]](#) Платон (Burnet), «Федон»,
72 e 5 f.

[\[304\]](#) Кант, Акад. изд., т. VIII, с.
398.

[\[305\]](#) Там же, с. 398/99.

[\[306\]](#) Там же, с. 406.